مجلة الفكر والفن المعاصر

القاهرة

العدد (١٢٣) فبراير ١٩٩٣

المواجهات تأسيس الدولة الإسلامية

الفصول والغايات اكتشاف أمريكا

المراجعات أزمة المسرح والديمقراطية

الإيقاعات والرؤى المرأة والكتابة - شهادتان

المحاورات من قتل فرج فودة ؟



الغلاف الأول

لوحة للفنان

الأسبانى

خـوان ميـــرو

القاهرة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر . الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب

العدد (١٢٣) فبراير ١٩٩٣

الثمن فى مصر : جنيه واحد .

الثمن فى الخارج :

الكويت ٧٥٠ فلسا — قطر ١٠ ريالات — البحرين ١٠٠٠ فلس — سوريا ٦٠ ليرة — لبنان ٢٠٠٠ ليرة — الاردن ٧٥٠ فلسا — السعودية ١٠ ريال — السودان ٢٢٥ ق — تونس ٢٢٥٠ مليم — الجزائر ١٤ دينار — المغرب ٣٠ درهم — اليمن ٥٠ ريال — ليبيا ٨٠ دينار — الإمارات ١٠ دراهم — سلطنة عمان ١٠٠٠ بيزه — غزة والضفة والقدس ١٢٥ سنت — لندن ٢٠٠ بنس — الولايات المتحدة ١٠ دولار .

الإشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ١٢ جنيها مصريا شاملا البريد .

الاشتركات من الخارج [عن سنة ١٢ عددا] :

- البلاد العربية : أفراد ٢٠ دولاراً ، هيئات ٣٤٫٧ دولاراًشاملة مصاريف البريد .
- أمريكا واوربا : أفراد ٣٢ دولاراً، هيئات ٤٦٫٧ دولاراً شاملة مصاريف البريد .

العنوان : مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس 754213 . ت / ٧٤٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة ، وتعبر عن آراء أصحابها ولا ترد فى حالة عدم النشر . المراسلات باسم رئيس التحرير

المواجهات ١٥
الفصول والغايات ٦٢
المراجعات ١٢٩
الإيقاعات والرؤى ١٧٥
المحاورات ١٩٢
الاشارات والتنبيهات ٢٠٩

من المحــــــــــــــــــــرر

فمن بين مئات الرسائل التى تصلنا اخترنا هذه الرسالة التى « تختلف » مع بعض ما نشر فى « القاهرة » لأنها من المؤشرات على الوضع الحالى فى أحد أهم معاقل الثقافة ، المؤسسة التعليمية . وها هو النص الكامل للرسالة :

السلام عليكم

طالعت مقالات ثلاثة فى العدد (١٢١) من مجلة « القاهرة » لكل من : محمد أحمد خلف الله ومحمد سعيد العشماوى وخليل عبد الكريم وهم فرسان الفكر الإلحادى فى مصر بالرغم من ادعائهم خلال بث سمومهم وغيرتهم على الإسلام بغية اعطاء ما يقولون جاذبية ظناً منهم يمكن خداع القارىء المصرى . وصدق الله العظيم إذ يقول فى محكم التنزيل فى هؤلاء وأمثالهم ممن سمح لهم زمن التردى المؤقت فى مصر أن يكتبوا وينشروا . أقول قال تعالى فيهم « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين * يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون * فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون » من سورة البقرة .

أرأيت كيف ينبهنا الله - سبحانه وتعالى - من أمثال هؤلاء . ونحن كمسلمين نعرف من خلال تاريخنا المجيد أن لكل عصر من عصورنا سيظهر فيه مسيلمة ويظهر فيه أبو لهب ويظهر فيه أبو جهل كما أنه لا يخلو منه أبو بكر وعمر وخالد - رضى الله عنهم - وهذا الذى يعطى للإسلام البقاء والخلود كما يجر عليه حقد الحاقدين وكيد الكائدين .

أو لم يروا ماذا فعل من قبلهم أمثال سلامة موسى وطه حسين وعلى عبد الرازق وجورجى زيدان ولطفى السيد .. فعلوا أكثر مما يفعلون فماتوا كما تموت البعير والإسلام فى مصر كما هو بل ويشتد يوما بعد يوم .

أقول لك ولهم اكتبوا واكتبوا واكتبوا ما يحلو لكم ويحلو لمن يسخركم فليس كلمة الفصل لكم إنما الفصل للذى يعايش الناس وجهاً لوجه ويكفى مثالاً لذلك أننى حذرت الطلاب الذين يدرسون فى المدرسة التى أعمل بها وعن طريق الإذاعة المدرسية عن قراءة مجلتكم وإن كان لابد فليقرأوها بحذر .

فليس الإسلام الذى يعرفه الناس هنا هو الإسلام المعروض فى الإعلام المصرى والكل هنا يعرف ذلك تماماً وليس أدل على ذلك هو عزلة الناس عن الدولة وعزل الناس لأهل السلطة بالابتعاد عنهم . وللأسف تلك حقيقة يعرفها رجال C.I.A ولا تعرفونها أنتم يا أصحاب المعالى .

والسلام عليكم

محمد على إبراهيم : مدرس أول مواد اجتماعية - أسوان .

* * *

ننشر هذه الرسالة عملاً بحرية النشر ، ولنا عليها عدة ملاحظات :

(١) ان اتهام الأساتذة المذكورين فى الرسالة ، هو نوع من « التكفير » الذى يرفضه الإسلام رفضاً قاطعا ، خاصة ان الكتّاب الثلاثة المقصودين من المفكرين المسلمين الذين لم يطعن أحد فى إيمانهم ، وتشهد لهم نصوصهم المعلنة بهذا الإيمان . ولكن صاحب الرسالة يحرمهم من حق الاجتهاد ولولا الاجتهاد ما تعددت المذاهب الإسلامية ولما اختلف الفقهاء .

(٢) ليس صحيحاً إن « الإسلام » كما يفهمه القارىء صاحب الرسالة ممنوع فى أجهزة الإعلام ، فهناك البرامج المتعددة فى الإذاعة والتليفزيون يقوم بإعدادها وتنفيذها جمهرة من كبار العلماء بدءا من الشيخ الشعراوى . وهناك الصحف والمجلات الإسلامية كجريدة الشعب وجريدة النور ولواء الإسلام ومنبر الإسلام والمسلم المعاصر وغيرها ، إضافة إلى آلاف الكتب والمطبوعات التى تملأ المكتبات .

(٣) ليس من حق المعلم أن يمنع تلاميذه من القراءة والمعرفة ، أيّا كان اتجاه هذه المعرفة . بل إن المعلّم لا يكون معلّما إلاّ إذا حرض طلابه على المزيد من القراءة والاطلاع والمعرفة . وهو فى المدرسة أو المعهد أو الجامعة لا يلقنهم معتقداته الشخصية ، بل يدربهم على العلم « ولو كان فى الصين » . ولم يكن العلم الصينى الذى يشير إليه الحديث الشريف إلاّ المعرفة الإنسانية مهما كان مصدرها . لذلك فالمعلم يخون رسالته الأولى والأساسية حين يغلق على عقول تلاميذه ويحتفظ بالمفتاح فى جيبه .

(٥) إن المدرسة التى يقوم بالتعليم فيها هذا « المعلم » هى إحدى مؤسسات الدولة ، فإذا كان هذا هو رايه فى الدولة ، فلماذا يسمح لنفسه بالعمل فيها ؟ أم أنه أحد نماذج « الاختراق » حيث يتسلل البعض إلى مواقع تتيح لهم السيطرة على عقول النشء من المنبع ؟

(٦) إننا مع ذلك ، نشرنا رسالتك فى صدر العدد ، لأننا لا نخشى الراى الأخر ونحترم تعددية الفكر . ويا ليتك ، انت وأمثالك لا تقلدون محاكم التفتيش فى العصور الوسطى الأوروبية حين كانت الكنيسة الكاثوليكية تفتح صدور المؤمنين بحثا عن إيمانهم .

ثقـــافـــة واحـــدة

ـ ١ ـ

فليس قرار اتحاد الكتّاب العرب الأخير باستمرار تجميد عضوية مصر إلاّ مظهراً خارجياً لما هو أعمق وأفدح ، فهناك نوع من التجنّي المتبادل بين بعض المثقفين العرب والمثقفين المصريين . هناك ربط متعسف بين التقلبات السياسية للأنظمة ، والموقف الثقافي من الشعوب . تطفو على السطح بين الحين والآخر اتهامات وتنظيرات متبادلة ، لا أساس لها من الغيرة أو التشفي أو العنصرية القطرية ، وإنما أساسها البعيد هناك في حالة « السيولة » التي يشهدها العالم كله ، وبلادنا جزء منه تتأثر به وتؤثر فيه .

نعم هناك كتابات عربية وأوضاع عربية تسيء إلى مصر والمصريين . ولكن هناك كتابات مصرية كذلك وتصرفات مصرية تسيء إلى مصر والعرب جميعاً .

والغائب عن الأطراف كافة هو الانتماء الحقيقي إلى الأمة العربية والحضارة العربية والثقافة العربية ، لو أن هذا الانتماء فرض نفسه لكان الإحساس الطبيعي في أي قطر عربي هو أن **نجيب محفوظ** أو **يوسف إدريس** أو **أبو الهول** أو **أم كلثوم** أو **النيل** ، يخصه كما يخص مصر . ولو أن هذا الانتماء فرض نفسه لكان الإحساس الطبيعي في مصر أن **بدوي الجبل والجواهري** ، **وجبران خليل جبران** ، **وأبي القاسم الشابي** ، **وحنا مينه** ، **وغسان كنفاني وعبد الرحمن منيف** ، **وجبرا إبراهيم جبرا** ، **ومحمود درويش** ، **وسعدي يوسف** ، **وأدونيس** ، كلهم وغيرهم يخصون الثقافة المصرية كما يخصون الثقافة العربية في كل مكان . ولذلك لا يصبح الكلام عن أحمد شوقي أو صلاح عبد الصبور شأناً مصرياً خالصاً ، بل للقارىء العربي وللناقد العربي في أي مكان أن ينقد **محمد عبد الوهاب** كما يشاء وأن « يكره » **عبد الحليم حافظ** إذا أراد . هذا يحدث بين المصريين أنفسهم في المدينة الواحدة . ويمكن اختصار النكتة المصرية بأن نصفها يسخر من الحكام ونصفها الآخر يسخر من « الصعايدة » أبناء الوجه القبلي من مصر ذاتها .

لماذا انتهينا إذن إلى زمان نتصيد فيه سخرية بعضنا ببعض وكأنها من المحرمات ؟ ولماذا تكبر الحكاية فيصبح الغمز من فنان مغربي إهانة للمغرب واللمز من اسم مصري مؤامرة ضد مصر ، والتندر من حادث تونسي زراية بتونس ، والسخرية من لاعب كرة لبناني جناية على لبنان ، وهكذا وهكذا . هل يمكن أن يكون في ردود الفعل هذه أي انتماء عربي ثقافي أو حضاري أو قومي . أم أن هذه الظاهرة دليل موجع على ضعف الانتماء أو ما ندعيه من انتماء « الأمة العربية » ؟

الا تعني هذه الظاهرة أيضا أننا نتكلم كثيرا عن التعدديه ، ولكننا في الواقع خصوم الداء للتعدد والتنوع ؟ حتى في الأحداث الكبرى كحرب الخليج رفض بعضنا أن تكون هناك مظاهرات ضد الحرب ، ورفض المتظاهرون الرأى الآخر ، بل الآراء الأخرى . واشترك الفريقان في تصور أن المواقف لا يجب أن تخرج من أحد احتمالين أبيض وأسود . وسارع الجميع إلى إدانة الجميع

وهنا تجيء الملاحظة الثالثة ، وهي ارتباط أغلب المواقف برأي السلطة

أم ثقافات متعددة ؟

السياسية الحاكمة . عندما يختلف نظام عربى مع نظام آخر يتوجه المثقفون وأحياناً قطاعات من الشعب إلى سب الشعب الآخر وثقافته وتاريخه . ويصل الأمر غالباً إلى حد القطيعة . وإذا تصادف أن بعضاً من أبناء أحد الأقطار الفقيرة يعمل فى بلد غنى ، فإن هؤلاء العاملين يلقون معاملة سيئة بشعة ، بينما يهنأ الأجانب من«الخواجات» بمعاملة كريمة أقصى درجات الكرم .

وليس من داع لذكر الأمثلة ، فهى أكثر من أن تحصى ، ولا فضل فيها لعربى على عربى ، الجميع سواء فى اتخاذ ردود الفعل السلبية من بعضهم البعض وقد زادت هذه « الأمثلة » فى الآونة الأخيرة على صعيد الثقافة والمثقفين . وهى مفارقة مؤسية ، لأن الثقافة تفترض شيوع القيم المتمدنة ، ولأن المثقفين يفترض بهم أن يكونوا الطلائع المؤمنة والمبشّرة بهذه القيم . ولكن الذى حدث ويحدث هو أن المثقفين يسبقون غيرهم فى التدهور بحالة « الانتماء » العربى وبمخاصمة التعددية وبالتبعية الفورية لمواقف السلطة فى بلادهم .



نحت للفنان محمد أبو القاسم

ولابد من التذكير بالأحوال التى كنا عليها فى الماضى القريب . كان المثقفون السوريون واللبنانيون هم الذين اختاروا مصر وطنا ومنبرا منذ قرن . بعضهم اختار أوروبا والأمريكتين كجبران خليل جبران وأعضاء الرابطة العلمية . ولكن الذين اختاروا مصر أقاموا صرحاً عظيماً للنهضة العربية الحديثة ، بتفاعلهم الحر مع الثقافة العربية .

والإسلامية والغربية انطلاقا من أرض مصر وبين أحضان قضاياها وهمومها وبرفقة روادها وثوارها . هكذا تأسست القلاع الفكرية والفنية الكبرى للمسرح والسينما والصحافة والنشر ، ومن الصعب إحصاء الأسماء التى أقبلت من المشرق العربى ولكن الرموز الواضحة هى **شبلى شميل وفرح انطون ويعقوب وفؤاد صروف وإميل وشكرى وجورجي زيدان ونقولا حداد ، واسعد داغر وشفيق ونجيب مترى وانطون الجميل وجبرائيل وبشارة تقلا وإبراهيم المصرى .**

وهؤلاء هم الذين أسسوا « المقتطف » و« الجامعة » ودار الهلال التى أصدرت كتبا وروايات ، ومجلة الهلال و« الاثنين

بدايات

والدنيا » و«المصور » ودار « الأهرام » و« المقطم » ودار المعارف . هذه كلها قلاع رائدة للثقافة والمعرفة والعلم ، مازال أغلبها باقيا حتى الآن . وكان **جورجي زيدان** على سبيل المثال هو صاحب المسلسل الروائى عن تاريخ الإسلام وصاحب الكتاب العظيم « تاريخ آداب اللغة العربية » والكتاب الذى لا ينسى « مشاهير الشرق » أما إسهامات المنابر الأخرى فى الأجيال المصرية والعربية المتعاقبة فإنه لا يقع تحت حصر . كان التفاعل بين المثقفين اللبنانيين والسوريين والمصريين مدخلا إلى التفاعل بين المثقفين العرب جميعاً حيث كانت مطبوعات الهلال ودار المعارف والمقتطف تصل إلى معظم البلاد العربية وهى تحت الاحتلال . وكان أدباء ومفكرو هذه البلاد يرسلون إنتاجهم الثقافى إلى الدوريات المصرية بانتظام ، بالرغم من أن وسائل الاتصال بين العواصم العربية كانت بدائية . ولكن التفاعل والتواصل أثمر تقاليد رفيعة ، من بينها إطلاع القراء والأدباء العرب على حقائق الأوضاع الثقافية فى كل قطر ، ومن بينها إدارة الحوار الخصب بين مختلف التيارات والاتجاهات . وكان من الممكن أن تقرأ كاتبا مصريا يتفق فى الرأى مع كاتب من الشام ويختصم فى الوقت نفسه مع كاتب مصرى آخر . ولم تكن الدعوة العربية أكثر من دعوة بين بقية الدعوات ، ليس لها الوزن العملى فى ظل الاستعمار . ولكن الثقافة قامت بدور فعال فى ربط العرب بعضهم ببعض . ولما كانت تنشب معركة بين جيشين من قطرين مختلفين لم يكن هناك من ينتقل بها من مستواها الأدبى والفكرى إلى مستوى النعرات الإقليمية .

وكان هذا المناخ هو الأب الشرعى لظهور مجلة أدبية مصرية تصل ما بين المحيط والخليج هى مجلة « الرسالة » كانت تربط القارىء والكاتب العربى فى المشرق بالقارىء والكاتب العربى فى المغرب ، وهكذا أصبحت مجلة « **الآداب** » اللبنانية فى الزمن الناصرى منبراً عربياً يحمل إبداعات الأقطار المختلفة ويصل بين الجميع فى حيوية متدفقة . وتحولت بيروت العظيمة إلى « **منبر** » وليس إلى مطبعة كما يتصور البعض . منبر ينحاز إلى الجديد ويحمى المجددين ، سواء بصحافتها وناشريها أو باتحاد الكتاب فيها . كانت منبرا عربيا لا يفرق بين الأقطار أو الأديان أو الأجيال أو الاتجاهات والأفكار . وكانت مصر فى ذلك الوقت نفسه بيتاً للكتّاب العرب الذين تركوا أقطارهم الأصلية لأسباب سياسية ، وكانت الخمسينيات والستينيات فى مصر من أكثر العهود الثقافية ازدهاراً ، وتميزت كما هو معروف بالتوجه العربى الذى وصل فى إحدى المراحل إلى حد الوحدة مع سورية ، ومساندة الثورات العربية فى الجزائر واليمن والعراق . ولم تنفصل المجلات الكبرى حينذاك مثل « **الطليعة** » و « **الكاتب** » و « **المجلة** » و « **الفكر المعاصر** » عن هذا التوجه بجذوره التقليدية فى الثقافة المصرية ، فكانت منابر الهموم العربية المشتركة والكتابات العربية المتحاورة حول هذه الهموم .

وفى أزمنة متقاربة كانت عواصم عربية أخرى كدمشق وبغداد تؤسس من المجلات وإدارات النشر ما يستوعب الإنتاج الثقافى الوطنى ويرحب بالإنتاج العربى من كل مكان . وهكذا انتشرت الأسماء العربية جنبا إلى جنب دون حساسيات إقليمية مزيفة ولم نكن نسمع حينذاك لماذا يتهجم الناقد المصرى على الكاتب العراقى أو لماذا ينحاز الشاعر اللبنانى ضد زميله السورى .

كان الشعراء العرب فى وقت من الأوقات يأتون إلى مصر لمبايعة أحمد شوقى أميراً لهم ، وكان أبو القاسم الشابى ينشر فى « أبولو » فيعلق أحد كبار المصريين بأن الشاعر التونسى يحمل « إنجيل التجديد » . نعم ، إلى هذا الحد . وكان النقاد المصريون يكتبون عن **بدر شاكر السياب ونازك الملائكة** أكثر كثيراً مما يكتبون عن **عبد الرحمن الشرقاوى** أو **صلاح عبد الصبور** . كانوا ومازالوا يكتبون عن **منيف وجبرا والماغوط والكنفانى ودرويش والطيب صالح وغادة النعمان وسعد الله ونوس والبياتى**

وجمال أبو حمدان وممدوح مروان ويوسف جيشى الأشقر ومحمد براده والعروى والخطيبى ومبارك ربيع وأدريس الخورى ومحمد زفزاف والطاهروطاروبن هدوقة وعشرات عشرات غيرهم من تونس وليبيا والسودان والخليج أكثر كثيراً مما كتبه النقاد والباحثون فى هذه الأقطار عن أدب بلادهم وثقافتها .

وهناك فى أى بلد من لا يعرفون هذا الأديب أو ذاك المفكر من أهل البلد . وهو أمر طبيعى لا يخصنا وحدنا ، ففى استطلاع فرنسى أخير هناك ٣٢ فى المائة من الفرنسيين لا يفرقون بين **فولتير وموليير** و ١٥ فى المائة لا يعرفون **سارتر** و ٢٧ فى المائة لم يسمعوا باسم **ألبير كامى** . ليس هذا عيبا ، ولا يستحق من أحد التندر بأن مصريا لم يعرف عمر أبو ريشة أو أنه لا يعرف أين تقع اللاذقية على الخريطة . ربما كان هناك سوريون يشاركون ذلك المصرى عدم معرفته بالشعر أو الجغرافيا . وفى بلد عربى سألت سائقا عربيا شاباً : هل تعرف **جمال عبد الناصر** أجابنى : لا من يكون ؟ ولكنى أعرف **عبد الحليم حافظ وأم كلثوم** ، ولا يجوز أن أحكم على هذا البلد العربى حكما قاسيا لمجرد أن سائقا من مواليد ١٩٦٨ لم يسمع بجمال عبد الناصر ولكن أحدهم من بلد خليجى سأل زوجته المصرية فى الطائرة : أين نحن الآن أجابت : فوق السودان . وكانوا بالطبع فوق لبنان . ولكن المواطن الخليجى كتب هذه « الطرفة » فى إحدى المجلات ناسياً أنه هو الذى اختار هذه الزوجة بالمواصفات التى تجعلها لا تدرك وهى فى طريقها من القاهرة أنها لن تصادف السودان .

غير أن المشكلة لا تكمن فى طرائف فردية ، وإنما فى أن الحساسية القطرية أضحت مرضاً ، وأن قطاعاً من المثقفين العرب قد أصيبوا به فيعتقد بعضهم – إذا كان مصريا على سبيل المثال – أن العناية الإلهية قد اختارته لتمثيل مصر فإذا سخر منه أحد فهى سخرية من مصر ذاتها . أو يعتقد هذا البعض أن « أم الدنيا » قدس الأقداس فلا يمس . وكلها عقائد مزورة ، لأن مصر كأى بلد فى الدنيا تقبل النقد وشعبها كبقية الشعوب فيه الصالح والطالح ولكن هناك بالمقابل من يظن أن هزيمة ١٩٦٧ أو مواقف السادات من العرب بعد حرب أكتوبر ، يستحق عليها الشعب المصرى العقاب . وإذا اتخذ المثقفون المصريون موقفا مختلفا فى حرب الخليج ، فالثقافة المصرية من البداية إلى النهاية هى السبب . وكلها ، هى الأخرى عقائد مزورة فالهزيمة ليست عقابا للشعب والرأى المختلف لا يدين أية ثقافة .

لماذا إذن وصلت الحساسية المتبادلة إلى حدود الخطر ؟

هناك أولا الحروب التى استغرقت الخمسة عشر عاما الأخيرة على وجه التقريب : الحرب الأهلية اللبنانية ، حرب الخليج الأولى ، حرب الخليج الثانية . تسببت هذه الحروب فى تفتيت العرب إلى أصولهم العرقية والدينية والمذهبية على حساب الانتماء القومى العربى .

وهناك ثانيا الثروة النفطية التى فتحت آفاقا واسعة للعمل فى أقطار هذه الثروة وخارجها فى أوروبا ، وبخاصة الجامعات والصحافة والنشر ومراكز الأبحاث بالنسبة للمثقفين ومجالات التعمير والخدمات – الصحة والتعليم – بالنسبة لغيرهم .

وهناك ثالثا غياب الحد الأدنى من المشروع القومى بمؤيديه ومعارضيه ، فقد تسبب هذا الغياب سواء بانكسار فكرة الوحدة العربية وانتكاسة النهضة الاجتماعية أو بتراجع قضية فلسطين فى الشتات الفكرى والروحى والمعنوى . كما تسبب ذلك فى غياب المصطلح القادر على إيجاد المساحة المشتركة للعقل العربى والوجدان العربى .

وتصنيف هذه الأسباب الثلاثة هو عمل إجرائى ، ولكن التداخل بينها جميعا كان وارداً طول الوقت ومن نتيجة ذلك كانت الحواجز الحقيقية بين الأفكار العربية على الصعيد الثقافى أعلى من كانت عليه فى ظل الاستعمار . ومن ثم لم تعد هناك مثلا المجلة الثقافية المعروفة من القراء والكتّاب من المحيط إلى الخليج ، بينما كانت هناك مجلات

بــــدايـــات

عـديـدة تصـدر عن وزارات الثقـافـة والإعـلام واتحـادات الكتـاب وروابط الأدباء لا تستطيع القفز على الأسـوار العالية فهى مجلات محلية مهمـا بلغت من نوايا « عربية » حسنة .

ومن النتائج أيضا هو أن الكعكعـة النفطية قد عـانت فى العقد الأخـير من تواضع حجمها بحيث أن التهافت على جـزء منها أصبـح يعـرض أصحـابـه لمنافسات غـير كريمـة وغير شـريفة . وأمسى التراشق بالأكاذيب والادعاءات والتسابق المثير للقرف من السلوكيـات الشـائعة بـين الكبـار والصغـار عـلى السواء .

وكانت هناك نتيجة النتائج ، وأقصد بها ذيوع الأفكار شبه العنصـرية عن الأفكـار والشعوب والثقـافـات . وقـد اكتست هذه الأفكار بمزاحمة الإدانات الجانبية والشائعات المبتذلة والمعـارك الـوهميـة المـزورة . وهكـذا أصبحت المعارك الحقيقية فلم تفصح عن نفسها وبـاتت « الشجـاعـة » هى الشتـائم المتبـادلـة والنميمـة التـى تبلـغ من الإسفاف حداً غير مألوف .

كيف السبيل إلى وقف هذا الشلال الأسـود ؟ كيف ينقذ المثقفـون العرب أنفسهم من الغرق فى وهاد العنصـرية والنظرة الأحاديـة والتبعية السيـاسية والنعرات القطرية والأوهام النرجسية .

هل يستطيع المثقف أن يقفز من فوق الشـروط الطـاحنـة فى المجتمـع بـل المجتمعـات العربيـة : شـروط القمـع والتجـزئـة والانفتـاح الاستهـلاكى المجنون ؟

هل يمكنه امتلاك المصداقية فى الفكر والسلـوك بحيث لا يفقـد القـدرة عـلى « تعليم » الناس و« قيادتهم » ؟

ثم ، هـل نحن مـدعـوون للتسليم والاستسلام لمجرد أننا بلا « مشـروع قومى » يستقطب الطاقات ، ولمجرد أن قضيـة فلسطين لم تحـل بعد ؟ أم أن المثقـف بـالـرغم مـن منـاخ التفتيت ومـركبـات النقص وأوهـام التفـوق والتعصب ، هو المدعو لمقاومة الطوفان حتى إذا لم يملك من سفينة نوح سوى الذكرى .

— ٢ —

فى محـاولـة الجـواب وصلتنى من إحدى المجلات العربية مؤخرا رسـالـة هذا نصها الحرفى :

« فى السنوات الأخيرة بـدأت القاهـرة تفقد وهجها الثقافى وبرزت فعالية مثقفين عـرب آخرين خصـوصـا من المغـرب العربى الذى بدأ يهيمن بشكل كبير على الساحةالثقافية العربية ، ويحدد بعض توجهاتها ، ويفرض مصطلحاتها ، بما يحمله من طروحات جديدة ومتميزة ، لم يعهدها المثقفون المشارقة إلا على نطاق فـردى ويواجـه المثقفون المصـريون ، خاصة الشبـاب منهم حرجـا من نوع آخـر ، وهـو أن مـعظم الإصـدارات الجديدة لم تعـد تطبع فى مصر ولكنهـا تأتى من الخارج متخذة شكل اقتحـام ثقـافى غـامض وغـريب ، لأن معظمهم لا يستطيعـون شراء هـذه المطبوعـات بأسعارهـا المرتفعـة مما يـزيد الهـوة اتساعا ويضعف تأثير القاهرة الثقافى ، فى ظل هذه الملاحظات هل يمكن القول أن مصر بدأت تنسحب ثقافيا ؟ وهل هـذا الانسحـاب هو نتيجـة ضعف العطـاء الثقافى المصرى أم لقوة وعمق الثقافـة المغاربية مع بعض الروافـد المشرقيـة الأخـرى ؟ وهل يمكن اعتبـاره تحـولا لمركز ثقافى جديد أم أنه بداية لسقـوط المراكز الثقـافية أصـلا ؟ ثم هل هـذا الانسحاب إيجابى على الثقافة العربية أم تشويه جوانب سلبية ؟ شاكرين لكم تجاوبكم الكريم .

هذه هى الرسالة . وقد اعتذرت عن عدم ردِّى عليها ، وعلمت أن بعضا من زمـلائى سبقـونى إلى الاعتـذار دون تنسيق بيننا . لماذا ؟

لأن « مضمـون » الـرســالـة ليس سؤالاً ، بل جواباً يحمل فى ثناياه كافة علامات المأزق الذى يحـاصر علاقـات المثقفين العرب . وهو الأمر الذى يدفع بهم إلى التشنـج فى رصـد الظـواهـر والحكم عليها . وعلى سبيل المثال ، هناك نهضـة لا غش فيها لـلإنتـاج الثقـافى المصرى على صعيد الإبداعات الفردية فى الأدب والعلـوم الإنسانيـة والعلـوم الطبيعيـة . وهنـاك نكسـة حقيقيـة فى

الفنون الجماعية كالمسرح والسينما . ولكن هذا أو ذاك لا يعنى نفى النهضة فى أقطار أخرى ولا نفى النكسة عن غيرها . الثقافة العربية كالأوانى المستطرقة ، كالمجتمعات العربية ذاتها . وهو الأمر الذى يحتاج إلى التأمل الهادىء فى بعض الجذور .

— ٣ —

كانت هزيمة ١٩٦٧ نقطة الانطلاق الكبرى فى مراجعات العرب لموقفهم من مصر الناصرية . بلغت الهزيمة حداً لا يكاد يصدقه أقرب المقربين من النظام المصرى , كانت قد صدرت من قبل عشرات المؤلفات التى « تشاغب » عبد الناصر ودولته ، بسبب موقفه من الوحدة مع سورية أو من الانفصال ، أو بسبب موقفه من الشيوعيين والديمقراطية ، أو بسبب موقفه من عبد الكريم قاسم أو من ثورة اليمن . ولكن المواطن العربى فى الأغلب الأعم لم يكن يعير هذه المؤلفات أو المهرجانات التفاتا ، لأن مصر الناصرية فرضت نفسها على الجميع فرضاً ، بالانتصار السياسى على العدوان الثلاثى وتأميم قناة السويس وجلاء الإنجليز وبالإصلاح الزراعى وتمصير الشركات والمصارف الأجنبية ومساعدة التمرد العربى أينما كان وحيثما وقع ضد الاستعمار والأنظمة التابعة له .

كانت هذه « الأفعال » أقوى من كل « الأقوال » المناهضة للناصرية التى فرضت محبتها على الأنصار كما فرضت احترامها على الخصوم . كانت هناك هيبة للدولة المصرية يخشاها الأعداء ويكرسها الأصدقاء والحلفاء وكان المواطن العربى العادى يعتبر « المشاغبات » — إذا التفت إليها — مجرد هوامش بعثية وتعليقات شيوعية وحواش إسلامية على دفتر الثورة القومية الناصرية . كان شعوره نوعاً من « الإيمان » بأن هذه الثورة ثورته وأن برنامجها برنامجه ومشروعها مشروعه ، وأنها لذلك لا يمكن أن تنهزم ، فالهزائم للخونة وحدهم ، والانتصارات للوطنيين والقوميين والثوريين وحدهم وكان هذا الإيمان الذى يعنى اليقين والحتمية والمطلق واللانهائى هو قارب النجاة الذى اصطدم بجبل الهزيمة فى صيف ١٩٦٧ وقاده الموج العاتى إلى الغرق حتى القاع . كانت الهزيمة بحجم المشروع الذى انكسر وبدأت رحلة الشك من الإيمان إلى الكفر .

ولم تفطن الدراسات التى جاوزت ملايين الصفحات والأشرطة المسموعة والمرئية إلى هذا البعد الخطير من أبعاد الهزيمة . لم ينتبه البعض إلى أن ألمانيا هزمت فى الحرب العالمية الثانية ، وكذلك اليابان ، شر الهزائم . ومع ذلك فقد نهض الشعب الألمانى ينفض غبار النازية ويربط بينها وبين الهزيمة ويحقق الديموقراطية طريقا إلى الانتصار الكبير بعودة ألمانيا الموحدة ، وبالوزن الألمانى الملموس فى الصناعة والاقتصاد والثقافة . وقد نهض الشعب اليابانى ينفض غبار الفاشية ويربط بينها وبين الهزيمة ويحقق الديمقراطية طريقاً إلى الانتصار الكبير فى منافسة أقوى القوى العظمى فى عصرنا . لقد شعر البلدان بالهزيمة شعورا مريرا ، ولكن ترجمتهما لهذا الشعور كانت الثقة فى الغد والعمل الجاد بوحى هذه الثقة لبناء المستقبل لم يستغرق الحزن وقتا طويلا ، بالرغم من أن أحد البلدين عرف الدمار الذرى ، أما البلد الآخر فقد عرف اضافة إلى الخراب الشامل التقسيم المتعسف إلى دولتين .

فى بلادنا ما يزال الحزن رابضاً فى أعماق النفس يطفو على سطح الوعى بين الحين والآخر وقد أثبت هذا الحزن العربى المستمر إلى يومنا أن زلزال ١٩٦٧ أصاب « الإيمان » — أغلى ما تمتلك الروح — فى مقتل . وكان الزعيم قد توحد فى هذا الإيمان بالأرض التى أنجبته . هكذا كان الناس فى أرجاء المعمورة العربية ينظرون إلى مصر التى ولدت جمال عبد الناصر . لم تكن مجرد بلد عربى كبير أو عريق . وإنما هى البلد الذى جرؤ على « التغيير » لمصلحة السيادة الوطنية والاستقلال العربى ولمصلحة الفقراء أينما عاشوا من المحيط إلى الخليج ولمصلحة فلسطين السليبة . ولم تفكر الأغلبية الساحقة

بـــدايـــات

من العرب فى الديموقراطية التى يلوكها المثقفون ، واعتبروا الأمر نوعا من النميمة لتزجية أوقات الفراغ فى المقاهى أو السجون . واعتبروا المشاحنات بين بعض الأنظمة ومصر نوعا من الوقاحة والغيرة وانعدام الوزن ، ولذلك ما أن وقعت الهزيمة حتى فقد الناس وزنهم وطاروا فى الدخان الأسود لا يرون سوى الكابوس . لم يربطوا بين الهزيمة وغياب الحريات أو بينها وبين النظام العسكرى أو بينها وبين الشعارات الخادعة حتى ينهضوا بسرعة من ركام الحزن وأنقاض المرارة للبناء من جديد . لم يحدث ذلك وإنما دخلوا على الفور فى غيبوبة البكاء ونشيج اللوعة على فقدان « الأب » لم تكن جنازة **عبد الناصر** الأسطورية هى الملايين الستة التى خرجت فى مصر تودعه ، وإنما كانت عشرات الملايين خارج مصر باتساع أرض العرب . لم يكن وداعا لرجل ، بل لحلم تبدد فجأة . وما أن انتهت الجنازة من المحيط إلى الخليج حتى بدأت رحلة الشك من الإيمان إلى الكفر .

كان المشروع الناصرى فارسا للأمل فى التحرر من التخلف والفقر والاستغلال . ولم يكن كنازية هتلر أو فاشية موسولينى وامبراطور اليابان . هذا هو الفرق الأول بيننا وبين الآخرين ، أن « المشروع » كان مشروعا ولم يكن خطيئة أو من المحرمات . والفرق الثانى أن « إسرائيل » عدو أسبق من الناصرية ، وهى العدو الخارجى الذى جاءنا مغتصبا للأرض والحق والإنسان . ولكن المشكلة كانت أن « الإيمان العربى» كان قاطعا كحد السيف أن صاحب الحق لابد أن ينتصر وأن صاحب المشروع لابد أن ينجح . وبما أن صاحب الحق هو نفسه صاحب المشروع فلا بديل عن أن يغلب الخير المطلق الشر وأن يكتسح الأبيض الناصع الأسود . وفى الخامس من يونيو (حزيران) ١٩٦٧ ثبت أن هذا « الإيمان » قد تأسس على أوهام مزمنة وأخطاء داخل المؤمنين وخارجهم .

— ٤ —

لم يدر بخلد هؤلاء المؤمنين أن إيمانهم المغمض العينين كان أحد عناصر الهزيمة ، إذ أن التصفيق وانعدام حاسة النقد قد شارك فى تغييب الديموقراطية وإهدار طاقات فكرية وسياسية واقتصادية دون حسيب أو رقيب . ولم يدر بخلد هؤلاء المؤمنين أن مصر ليست زعيما فقط ، ولكنها نظام متعدد الشرائح الاجتماعية والثقافية ، وشعب مختلف القوى والتوازنات . وأن هذا « الداخل المصرى » ليس معزولا عن الوضع العربى العام بكل تشابكاته وتعقيداته ، والوضع الدولى بكل حساباته ومتغيراته . ليست القضية هى السلاح والقائد والشعار وعدالة الحق ، وإنما هى حركة نظام وشعب وأمة ومجتمع دولى .

ولكن « الإيمان » لا يقيم وزنا لهذه التفاصيل ، ولا الكفر أيضاً . وقد جاء الكفر بحجم الإيمان ، كفراً بمصر ذاتها قبل الكفر بزعيمها وسياستها . وكانت هناك الأوانى المستطرقة التى شاع فيها الكفر بالتساوى ، بدءاً من الذين تمنوا رؤية هذا « اليوم الأسود » إلى الذين أعدوا أنفسهم لوراثة الدور المصرى ، وبدءًا من إسرائيل إلى الغرب كله ، وكل طرف بحث عن سلاح ، فقد بات المتهم الوحيد هو مصر الناصرية . الليبراليون ، قالوا إنها غيبة الديمقراطية والإسلاميون قالوا إنه البعد عن الدين ، والمتمركسون قالوا إنها الاشتراكية المزيفة ، والقوميون قالوا إنه الارتداد القطرى . وتبرأ الجميع من جثة الهزيمة ، وأصبح القاتل المؤكد لشعب فلسطين وللتحرر العربى ولأهداف الأمة العربية والإسلام هو مصر عموما ومصر الناصرية . خصوصا . وانقلبت المحبة القصوى إلى كراهية عظمى . وكان « المثقفون » جاهزين لإشعال المحرقة .

كانت حركة القوميين العرب على سبيل المثال قد تحولت عقب الهزيمة مباشرة عن الناصرية إلى نوع من الماركسية تعرفنا عليه فى التطبيق بعد حوالى عشرين عاما فى جنوب اليمن : حرب القبائل باسم ماركس ولينين وقبل أن يموت جمال عبد الناصر بأسبوع واحد سمع المظاهرات الشقيقة تهتف بسقوطه لأنه قبل قرار مجلس الأمن ٢٤٢ وبعد

أكثر من عشرين عاماً كانت المظاهرات تهتف للوفد الفلسطيني العائد من مدريد لأنه يطالب بتطبيق القرار ٢٤٢ .

ولكن الهزيمة في ١٩٦٧ على أية حال ظلت نقطة الانطلاق الكبرى لمراجعة العرب لمواقفهم من مصر مراجعة سلبية شاملة . وبدلاً من القول بأن الهزيمة الناصرية قد أفضت إلى نظام السادات قيل أن انقلاب مايو (آيار) ١٩٧١ ليس أكثر من امتداد للناصرية فمصر واحدة منذ بداية عصرها الحديث إلى يومها الراهن . وكان هذا التحديد الزمني إيذانا للهجوم السلفي الشامل على « النهضة » في مصر وسورية ولبنان وتونس . كان ازدهار التيار السلفي من ثمار الهزيمة القومية والاشتراكية الناصرية ونظيراتها الأخريات . وقد بدأ هذا التيار هجوماً مضاداً على عدة جبهات من بينها جبهة الفكر العقلاني الذي قاده رواد النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من قرن ونصف القرن . ولأسباب عديدة فقد اتخذ النهضويون اللبنانيون والسوريون مصر قاعدة لتحركهم ومنبرا لأفكارهم . وقد أتاحت لهم مصر فرصة المشاركة والتفاعل مع النهضة المصرية . وكان من نتائج هذا التفاعل أن النهضة كانت في واقع الأمر عربية . ولكن الذين تلقفوا الهزيمة في ١٩٦٧ كأنهم ينتظرونها ورأوا أن مصر هي السبب أقاموا الحجة على ذلك بأثر رجعي فأكدوا أن النهضة بدأت فاسدة على أرض مصر ، وأن النهضويين من لبنان وسورية ومصر كانوا عملاء للأجنبي ، وأن النهضة كانت - بسبب مصر - قطرية ضد العروبة ، وبسبب اللبنانيين كانت علمانية ضد الإسلام . كان هذا « التأصيل » قد واكب المتغيرات المصرية التي زادته تألقاً وإبهاراً : ها هي حرب ١٩٧٣ تنتهي في خاتمة المطاف بالصلح مع إسرائيل ، وها هي حرب لبنان تنتهي بطرد المقاومة الفلسطينية من بيروت .

ولم يلتفت الكثيرون إلى المتغيرات العميقة التي طرأت خلال العشرين عاما الماضية وهي عشرون عاما بلا ناصرية ومنها عشر سنوات بلا مصر التي احتجبت رسميا عن العرب عقب «قمة القطيعة » في بغداد عام ١٩٧٨ . وماذا جرى إذن بعد أفول شمس الناصرية ، واحتجاب مصر المؤقت ؟

● إنها، أولا حقبة الثورة النفطية التي ازدهرت بعد حرب ١٩٧٣ . وكان من نتائج هذا الازدهار - على صعيد التنمية الاجتماعية والثقافية ظهور عدد كبير من الجامعات ومراكز البحث العلمي ودور النشر والصحف والمجلات سواء في عواصم الأقطار النفطية أو غير النفطية أو في العواصم الأجنبية . وقد تسببت هذه الظاهرة في اجتذاب طاقات ثقافية وإعلامية ضخمة إلى مواقع العمل الجديدة ، ومن بينها بعض المواقع ذات الطابع الإيديولوجي . ومن بينها بعض المواقع التي استقبلت مؤسسات جامعة الدول العربية وقد نقلت إدارتها المركزية إلى تونس وكذلك المنظمة العربية للثقافة والعلوم . ومن هذه المؤسسات اتحاد الصحفيين العرب واتحاد الكتاب العرب ومعهد الدراسات العربية العالمية واتحاد الجامعات العربية واتحاد المؤرخين العرب ، وغير ذلك من مؤسسات تقاسمتها الدول العربية المختلفة بمساعدة الأقطار العربية .

وقد كان من الطبيعي أن تتضاعف العمالة الفلسطينية والمصرية والسورية واللبنانية واليمنية والتونسية والمغربية في البلاد النفطية ، سواء أكانوا من العمال والموظفين والمقاولين والتجار والأطباء والمهندسين أو كانوا من الصحفيين والكتاب والفنانين وأساتذة الجامعات .

وكان من الطبيعي أن يختار المثقفون مواقعهم في الأقطار الأقرب إلى أفكارهم أو العكس أن تختار هذه الأقطار الأقرب إلى أفكارهم واضعين في الاعتبار مساحة للتكيف والتأقلم .

وكان من الطبيعي أيضا أن يتنافس المثقفون المقربون إلى أحد الأنظمة حول الكعكة النفطية إن جاز التعبير واضعين في الاعتبار أن هذه المنافسة سوف تتخذ أشكالاً أيديولوجية وسياسية .

وكان من الطبيعي كذلك أن يقع الاحتكاك الخفيف أو العنيف بين بعض

بـــدايـــات

هذه الأنظمة والمثقفين أو بينها وبين غيرهم من العاملين ، فقد يسلك هذا الاحتكاك طريق الطرد أو طريق القتل .

وكان من الطبيعي أخيراً ، والمصريون بحكم عددهم هم الظاهرة الأكثر كثافة بشرية والعلاقات مقطوعة بين بلدهم والأقطار التى يعملون فيها ، أنْ يكونوا هدفا ميسورا لمن يشحنون الخيال بوراثة دور مصر أو الذين يبحثون مثلهم عن الرزق . ومن المفارقات فى هذا السياق أن شاعراً كنزار قبانى هو الذى غنى لعبد الناصر أثر رحيله « قتلوك يا آخر الأنبياء » ، ثم قال عن شعب مصر بعد قمة بغداد إنه راقصة توزع الشراب على بنى إسرائيل .

والمفارقة الأكبر أنه حين عادت مصر والعرب إلى بعضهما البعض – مؤكدين أن الخلافات السياسية إلى زوال – تضاعفت الشقة بين المثقفين هنا وهناك .

كانت العودة المصرية – العربية إلى سابق عهدها ، دعماً غير مباشر للعمالة المصرية فى أقطار النفط ، وتغييراً للخريطة السياسية العربية من شأنه تخفيض الضغط الأيديولوجى عن كاهل الذين يعملون فى مواقع قريبة من الأيديولوجيا . وقد بلغت هذه الخريطة من التغير حد الوفاق العربى شبه الجماعى حول مستقبل السلام فى الشرق الأوسط وهو « وفاق » يستحيل تخيله منذ عامين فقط . ومع ذلك فهو نفسه أحد مصادر الحملة المستمرة على مصر والمصريين والثقافة المصرية باعتبارها واعتبارهم سبب الهزيمة والصلح مع إسرائيل .

● إنها ثانيا ، حقبة الحروب العربية – العربية ، والعربية الإسلامية .. بدءاً من حرب الصحراء فى أقصى المغرب ، إلى حرب الخليج الأولى فى أقصى المشرق مروراً بحرب لبنان وحرب الخليج الثانية .

ومصر فعلا لم تقف مكتوفة الأيدى فى هذه الحروب . وقفت إلى جانب العراق فى حربها مع إيران ، بالرغم من أنه لم تكن هناك علاقة رسمية بين القاهرة وبغداد . ولم تكن الوقفة المصرية مجرد مساندة سياسية بل مشاركة بالسلاح والرجال . ومع ذلك فقد عاد بعض هؤلاء الرجال فى النعوش قتلى بسلاح الأشقاء ؛ إضافة إلى شهداء الحرب . غير أن ذلك لم يمنع الشاعر الراحل شفيق الكمالى – رحمه الله – من وصف الشعب المصرى بعد قمة بغداد الشهيرة بأنه « قطيع من غنم » . ووقفت مصر إلى جانب المغرب فى صراع الصحراء ، ومع ذلك قال عنها مثقف مغربى فى صحيفة « لوموند » الفرنسية إنها « أهرام من ورق » . ووقفت مصر طول الوقت إلى جانب لبنان ، ولكن صحفياً لبنانياً قال « اقطعوا شعرة معاوية بيننا وبينها » ووقفت مصر ضد الغزو العراقى للكويت فكانت الطامة الكبرى ، فأصبحت وحدها – شأنها فى هزيمة ١٩٦٧ – دون بقية العرب والمسلمين والعالم الشيطان الأكبر .

وبسبب حرب الخليج تناثرت الأحجار على الثقافة المصرية وتلاقت الضربات للمثقفين المصريين . وقد تبين لى شخصيا بالدليل القاطع أن الضاربين بالدف للغزاة والحارقين البخور للطغاة انقضوا على المثقفين المصريين دون أن يقرأوا لهم حرفا ودون أن يعرفوا لهم موقفا خلال الحرب . وقد دهش بعضهم حين أعطيته مجلة واحدة فقط قرأ فيها عكس ما كان يتوقع . وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ نقطة الانطلاق الكبرى لمراجعات العرب لمواقفهم من مصر مراجعة سلبية ، فإن حرب الخليج بعد أقل قليلا من ربع قرن قد أغلقت الدائرة السوداء على هذه المراجعة المحزنة الصادرة أصلا عن « إيمان بلا ضفاف » وانتهت فعلا إلى الشك بلا حدود .

● إنها ثالثا ، تعاظم المد السلفى – الإرهاب باسم الدين – بدءاً من مصر ذاتها ومرورا بالمشرق فى سورية والأردن والأراضى المحتلة وانتهاء بالمغرب فى تونس والجزائر ، إضافة إلى السودان البلد الوحيد الذى وصل فيه الإسلام السياسى إلى السلطة فى ثياب العسكر وبالرغم من أن مصر قد عانت الويلات ومازالت تعانى من

الإرهاب باسم الدين ، ولا توفر جهدا فى محاولة إحباط هذا الشر المستطير ، إلا أنها تتلقى مع ذلك هجوما مزدوجا :

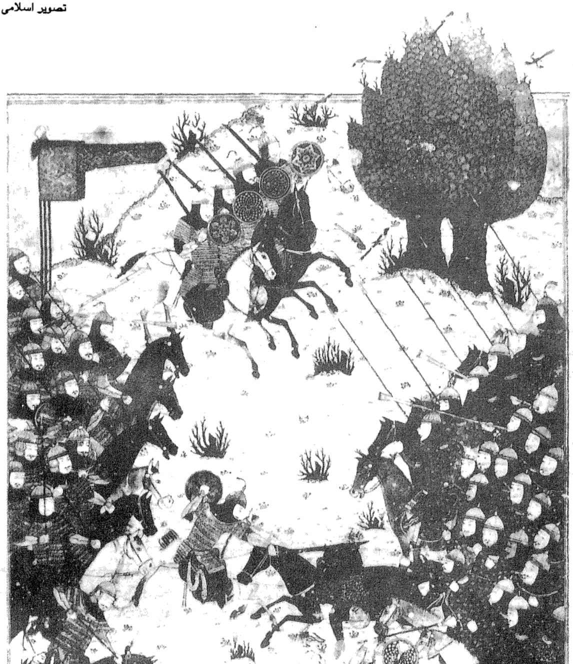
بعضهم يقول إن مصر أصل البلاء فهى التى تصدر هذا الشر إلى العرب ، فالإخوان المسلمون تاريخيا بضاعة مصرية ، والجماعات الإسلامية حاضرا صناعة مصرية . ومن حسن البنا إلى سيد قطب إلى عمر عبد الرحمن ، جميعهم رموز وصادرات مصرية تلهم وتقود العرب الآخرين .

ومن جهة أخرى هناك الهجوم الليبرالى الذى يتهم مصر بتعذيب « سجناء الرأى » من الإسلاميين . ومن جهة ثالثة هناك الإسلاميون العرب وغير العرب ممن يتهمون مصر صراحة بالخروج على الإسلام .

ويشكل هذا الحصار حلقة من الكراهية التى تتخذ أحيانا هيئة أكاديمية بالربط بين مصر والتنوير ، والمقصود هو تكفير المصريين ، خاصة إذا أضفنا مشاركة المسيحيين فى ثقافة النهضة . وتتخذ أحياناً أخرى هيئة أخلاقية باتهام مصر والمصريين عن بكرة أبيهم بالفساد . ألا تقول ذلك الأقلام ومسلسلاتهم وجرائمهم التى تنشرها صحافتهم ؟

□ □ □

هذه هى الخلفية الخفية للتشنجات الظاهرة على الجانبين ، فأين الحق وأين الباطل وقد تداخلا بين الأضواء والظلال ؟ ■



المواجهات

١٦ المرأة البعد المفقود فى الخطاب الدينى المعاصر ، نصر حامد ابو زيد .

٢٨ التأسيس : الدولة فى عصر الرسول ، سيد القمنى .

٥٨ مفهوم القيمة عند جنكيليفتش ، وائل غالى .

المـــرأة البعـــد المفقـــود فى الخطاب الدينى المعاصر

نصر حامد أبو زيد

قراءة فى مشكلة الحديث عن المرأة ـ حريتها أو تعليمها أو مساواتها بالرجل فضلا عن زيها ومكانتها الإنسانية فى المجتمع من منظور النصوص الدينية والفكر الدينى . وكشف للخطاب السياسى حول دور المرأة فى المجتمع .

فى سياق حركة الردة العامة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية — التى ظهرت بوادرها فى الواقع المصرى خاصة ، وواقع مجتمعات العالم العربى عامة ، عشية هزيمة يونيو/حزيران ١٩٦٧ ، تم التراجع عن كل المنجزات التى تحققت فى التاريخ العربى الحديث والمعاصر . ولعل من أهم مظاهر هذا التراجع . التحول الذى أصاب الخطاب العربى الذى انتقل مثلا من أن يكون خطاب « نهضة » وتحول ليكون خطاب « أزمة » ، وبدلا من البحث عن كيفيات النهوض وآليته ، عكف الخطاب على تحليل أسباب « الأزمة » محاولا الوصول إلى « مخرج » منها . وفارق كبير بين حيوية المقبل على النهوض وبين عجز المأزوم الذى يحاول البحث عن مخرج من أزمته الخانقة ، والمقبل على النهوض مدرك لغايته لا يخشى المبادرة والمغامرة لإحساسه بالقدرة على مواجهة الآتى ، فالرغبة فى التعامل مع المستقبل . وليس كذلك المأزوم الذى تسيطر عليه دائما خشية تعقد الأزمة ، فيميل إلى الحلول الجاهزة المجربة سلفا دون أن يدرك أن أزمته تكمن فى تلك الحلول المعبأة المجهزة .

وفى مجتمع تعرض لهزيمة فادحة كتلك التى تعرض لها العالم العربى ، عادة ما تطرح كل الأسئلة من جديد بهدف المراجعة ومحاسبة النفس . وانحصرت الإجابات فى بؤرة تجمعت فيها كل الخطوط ؛ لابد من العودة إلى التراث ، ثم تشعبت من هذه البؤرة اتجاهات فى التعامل مع التراث . أقوى هذه الاتجاهات اتجاه إحيائى سلفى يرى فى التراث — الدينى الإسلامى خاصة — مستودعا للحلول ، وتعبيرا عن « الهُوية » الخاصة ، وتجسيداً



نحت للفنان

كامل جاويش

لمشروع حضارى متميز هو وحده الكفيل بالخروج بالأمة من أزمتها الراهنة ، بل وتحقيق نهضتها المأمولة . واتجاه ثان نقيض يرى أن للتراث وجودا ضارا مسئولا عن بعض جوانب الأزمة الراهنة ، ويجد الحل فى ضرورة تحليل هذا التراث ودرسه سعيا لإحداث قطيعة معرفية تحررنا منه ومن تأثيراته الضارة . وكان من الطبيعى أن يوجد تيار ثالث ، هو تيار « التجديد » ، وهو تيار تلفيقى وإن كان يحاول أن يضفى على نفسه صفة « التوفيقية » . وبعبارة أخرى يمكن القول إن الحلول المطروحة للخروج من الأزمة فى الخطاب العربى المعاصر تتركز كلها حول التراث / الإسلام . لكن بينما يذهب السلفيون إلى أن « الإسلام هو الحل » يذهب الإبستمولوجيون إلى أن « القطيعة مع التراث هى الحل » ، فى حين يذهب التجديديون إلى أن « تجديد التراث هو الحل » .

لكن الردة لم تقتصر على تحول الخطاب العربى من خطاب « نهضة » إلى خطاب « أزمة » . بل كان لها تجلياتها على مستوى التحولات الاجتماعية الاقتصادية السياسية . ثم التراجع اجتماعيا عن مشروع العدل الاجتماعى الذى حاولته الاشتراكية الناصرية ، بصرف النظر عن طبيعة نواقص هذا المشروع وسلبياته . وتم التراجع كذلك - أو نتيجة لذلك - عن مشروعات التنمية المخططة ذات التوجه الاجتماعى الشعبى ، وأفسح المجال للمشروعات الفردية الخاصة تحت مظلة قوانين « الانفتاح الاقتصادى » المعروفة . وكانت هذه التراجعات جميعها مصحوبة ومتزامنة مع تحول فى اتجاه « قبلة » الطبقة المهيمنة عن صيغة « تحالف قوى الشعب العامل » إلى صيغة التحالف مع المستغلين الداخلين من قدامى الإقطاعيين وأباطرة الانفتاح المحدثين من جهة ، والتحالف مع قوى الاستعمار والصهيونية ، المناهضة لتقدم الشعوب ، من جهة أخرى .

وإذا كان عبور الجيش المصرى للجانب الآخر من قناة السويس فى أكتوبر ١٩٧٣ م - العاشر من رمضان ١٣٩٣ هـ - قد أحدث لدى المواطن العربى عامة ، والمواطن المصرى خاصة ، أحساسا هائلا بالخلاص جعله يعيش للحظات عابرة الحلم بالمستقبل الأفضل ، فإن ما تلا ذلك اليوم من أحداث ووقائع كشفت الغطاء عن المستور فى توجهات الطبقة الحاكمة أُحكم الحصار الخانق لأزمة الانفتاح ، حول رقبة المواطن المصرى - تكررت التجربة حرفيا تقريبا فى كثير من البلدان العربية - فارتفعت أسعار السلع الضرورية ، الأمر الذى أدى إلى الصدام الهائل فيما عرف بمظاهرات الانتفاضة فى يناير ١٩٧٧ . ولقد أصر النظام المصرى آنذاك على أن يخلع عن هذه الانتفاضة الشعبية صفتها الوطنية ويخنقها كما خنق المواطن فى صيغة « إنتفاضة الحرامية » . وفى نهاية العام نفسه - نوفمبر ١٩٧٧ - انكشف جانب آخر من المستور بمبادرة السلام التى بدأت بزيارة رئيس جمهورية مصر العربية للقدس وانتهت بتوقيع اتفاق « كامب ديفيد » الذى أخرج مصر نهائيا من ساحة الصراع العربى الإسرائيلى . وفتح المجال أمام إسرائيل للعربدة الكاملة فى الفضاء العربى سواء فى ذلك بيروت أو تونس أو بغداد . وهكذا بدأ عصر الشتات العربى بكل ما يمثله مفهوم « الشتات » من تشرذم وطائفية وضياع .

هل يمكن أن نفصل بين ذلك كله وبين ردة التراجع فى وضع المرأة العربية عامة ، والمصرية خاصة فى الواقع الاجتماعى والثقافى ؟! وهل يمكن أن يكون من قبيل المصادفة العمياء كون العام السابع والسبعين ذاته هو العام الذى شهد بداية الدعوة التى انطلقت بكل أسف من تحت قبة مجلس الشعب المصرى - لعودة المرأة إلى بيتها حفظا لكرامتها وصونا لعفتها واحتراما لآدميتها ؟! من المستحيل أن يكون هذا التزامن فى أحداث العام السابع والسبعين تزامنا عشوائيا . أزمة اقتصادية طاحنة ، نظام سياسى يكشف عن توجهاته ضد مصالح الشعب ، مطالبة بعزل المرأة عن الحياة العامة والعودة بها إلى عصر الحريم .

- ١

تأسيسا على المقدمة السابقة نستطيع أن نقول إن مناقشة قضايا المرأة معزولة عن سياق الواقع الاجتماعى العام - المحدد لمكانة الإنسان فى سياقه - قد تغرى فى كثير من الأحيان إلى الانزلاق فى هوة الحديث عن المرأة بوصفها مقابلا للرجل ونقيضا له . وبعبارة أخرى نقول إن مناقشة قضايا المرأة بعيدا عن ذلك السياق يوقع فى خطيئة الحديث عن الأنثى ، الأمر الذى يستدعى - طبقا لآلية التداعى - المقارنة بينها وبين الذكر . وتدخل المناقشة كلها من ثم فى إطار المفاهيم المطلقة عن الفروق البيولوجية ، وما يترتب عليها من فروق - تبدو ضرورية وحاسمة - عقلية وذهنية وعصبية . وهذا هو الإطار العام الذى يتحرك فيه الخطاب الدينى عادة فى مناقشة قضايا المرأة : إنه خطاب يستحضر الرجل / الذكر أساسا ،

ويجعلـه فى بؤرة الاهتمام ، وفى مـركز الحركة .

وعلينا ألا ننخدع كثيرا بما يبدو على سطـح الخطاب الـدينى خـاصـة - وخطاب التراجع عامـة - من حرص على إبراز أن مـدخله لمناقشة قضـايا المرأة هو مدخل الحرص على كرامتها ، وعلى حمايتها مماتتعرض له من إهدار لآدميتهـا إذا خرجت للعمـل واختلطت بالرجال فى وسائل المواصـلات العامـة المزدحمة . هذا هو التبرير الذى قدمه الفـريق سعد الشـريف عضـو مجلس الشعب . والذى طرح لأول مرة اقتراح عودة المرأة العـاملة إلى المنـزل على أن تمنـح نصف راتبهـا يقـول : « إننى لا أفكـر فى سحب الثقـة من المـرأة .. ولا أقول إنها غير منتجة . لكنى لاحظت وعن احتكاك حقيقى بهذه المشكلة مدى ما تعانيـه وما تكـابده المـرأة فى سبيل التوفيق بين البيت والعمل ، الأمر الذى جعلها قلقة ومتوترة . وبالطبع ينعكس ذلك على الأسرة كلها ، الأبناء والزوج . وفى رأيى أن رسـالة المـرأة الأولى هى الأمـومة ، والأمـومة معنـاها واسـع ، ولا يعنى ذلـك مجرد الإنجـاب . إنهـا التـربية الشـاملة التى تخلق المـواطن السوى الصالح ، وفى رأيى أن الظروف التى تعيشها المرأة لا تمكنها من إتمام رسالتها على الوجه المطلوب »(١) .

وجدير بالملاحظة فى هذا الطرح الذى ظاهره الرحمة بالمرأة والإشفـاق عليها أنه يتجاهل معاناة الرجـل أيضا . بـل والأدهى من ذلـك افتراض أن معـاناة المرأة وحدها هى التى تؤثر على الأسرة وتربك حياتها - الإشارة إلى الأسرة فى الواقع تعنى الإشارة إلى الرجل/الزوج أساسا - كأن معاناة الرجل فى ظروف العمل والمواصلات العامة غير الآدميـة معاناة لا شأن للأسرة بها . وبدلا من أن يناقش السيد النائب مشكلة امتهان كـرامـة الإنسـان المصـرى فى سيـاق السيـاسات الاجتمـاعية الاقتصـادية للنظـام الحاكم ، يجـد الحل فى إشـارة « عـودة » المـرأة إلى المنـزل ، وذلـك بصياغة الحل صياغة تعتمد على تزييف الـوعى بـالمشكـلة الحقيقيـة . وهـذا التزييف للوعى يخاطب المرأة أساسا . التى تجد فى الحل المطروح خلاصا من معـاناتهـا دون أن تدرك أن عـدم رفع المعاناة عن الرجل أيضا سيضاعف من معاناتها على عكس ما يصوره لها الحل المقترح .

وإذا كان الخطاب السياسى المتمثل فى اقتراح النائب بعودة المرأة إلى المنزل يهدف إلى تزييف الوعى ، فإن الخطاب الدينى يقترف نفس الخطيئة فى حديثه عن مـوقف الإسلام من المـرأة ولأننـا سنعرض لذلـك بالتفصيـل فيما يـلى ، فنكتفـى هنـا بـالكشف عـن تطـابق المنطقـين - السيـاسى والـدينى - وذلك من خلال تعليق المرحوم الـدكتور عبد المنعم النمر على الاقتراح السابق :



« عجبت وعجب الكثيـرون من هذه الضجـة التى افتعلهـا بعض الكتـاب والكاتبات حول التصريح الذى أدلى به الفـريق سعد الـدين الشـريف عضـو مجلس الشعب عن اقتراح له عن المرأة يقضى بإعطائها أجازة بنصف مـرتب ، لتقوم بتربية أطفالهـا فى البيت . وكنت أظن أنه لن توجد امرأة ترفع صـوتها بالاحتجاج على هذا الرأى الذى سيوفر لها الراحـة ، ويحفظ عليها حيـاءها فى رحلة الذهـاب إلى عملها والعـودة منه وسط هـذا الـزحـام .. إن أحـدا لا يستطيع أن يقول إن عمـل الزوجـة لا يحدث نقصا كبيـرا فى البيت يحسه الزوج ، ويحسه الأطفال وتحسه الزوجة العاملة فى نفسهـا ، فهذا أمـر لا شك فيه »(٢) .

١ - ١

يتفـرع على مقـولة احتـرام المـرأة والحـرص على حمـايتها من الامتهـان مسألة عن المهمة الأساسية للمرأة هى تربية النشء ورعـاية الـزوج والحرص على الاستقرار العـائلى . ومـرة أخرى نلاحظ مسألة محورية الرجل/الزوج فى مثل هذا الطرح . هذا بالإضافة إلى أن تحميل الزوجة وحدها عبء تربية النشء يكاد ينفى مسئولية المجتمع عن التربية والتنشئة نفيا شبـه تام وإذا كـان من المستحيـل إنكار دور الأم والأسـرة فى عملية التنشئة ؛ فإن مناقشة أهمية هذا الـدور خارج إطـار مسئوليـة المجتمع ككـل - خـاصـة - فى المجتمعـات الحديثة التى تعتمد على بنـاء مؤسس يتـدخـل كثيـرا فى عمليـات التنشئـة والتـربية - يعـد إهداراً لـدور تلك المؤسسات ، وتعاميا عن أثرها الخطير الذى يكاد يكون أعمق من دور الأسرة والأم .

إن عملية التنشئة تبدأ حقيقة منذ اللحظات الأولى للحمل ، إذ بدون الرعاية الصحية الكاملة لكل من الأم والجنين تبدأ التأثيرات الضارة فى ممارسة فعاليتها فى شكل أمراض وتشوهات يمكن أن تلحق الجنين جسديا وعقليا . لنقل مثلا إن التلوث البيئى ، والضوضاء ، وافتقاد النظام الغذائى الأمثل ، والتوترات العصبية الناشئة عن طبيعة الحياة فى مجتمع مثقل بالمشكلات والضغوط ، تؤثر كلها على الأسرة اجتماعيا واقتصاديا ونفسيا ، إذا كان كل ذلك يؤثر على الأم ، ويؤثر بالتالى على الجنين — وهو مازال داخل الرحم — فهل تعد هذه التأثيرات الضارة تأثيرات تتحمل الأم والأسرة مسئولياتها وتبعتها ؟! ولنفترض أن أسرة من الأسر استطاعت نتيجة لحالتها الاقتصادية الميسورة أن تتجنب ؛ وتجنب الأم ، التعرض لكثير من هذه الأزمات وتلك الضغوط ، بأن كفلت للأم رعاية صحية معقولة ، فهل يمكن أن ينجو الجنين من تأثيرات التلوث البيئى والضوضاء ؟! وعلى افتراض أنه أمكن عزل الأم فى منتجع خاص بعيدا عن كل تلك التأثيرات ، فهل يظل الطفل بعد ميلاده رهين الحياة فى هذه البيئة الصناعية ؟! وماذا تفعل الأسرة فى حالة نقص الأغذية والأدوية الضرورية لحماية الطفل من المرض ، ما لم تتحمل الدولة — الممثلة للمجتمع والمدبرة لشئونه — مسئوليتها لتوفير ذلك كله ؟!

إن الخطابين السياسى والدينى — فى دفاعهما عن « حبس » المرأة داخل دائرة رعاية الأسرة وتنشئة الطفل — يتصور كلاهما الأسرة بنية اجتماعية مغلقة على نفسها ، ومكتفية بذاتها ، ويتجاهل كلاهما حقيقة أن الأسرة مؤسسة تمثل وحدة فى البناء الاجتماعى ، وحدة تتأثر بالوحدات الأخرى — المؤسسات الاجتماعية ولهذا يصعب الإلمام بتفاصيله هذا بالإضافة إلى أن كلا الخطابين يتصور التربية والتنشئة تصورا جزئيا مبتسرا ، يكاد يقصرها على الجانب الأخلاقى الدينى المرتهن بثنائية الأمر والنهى — أفعل/لا تفعل — متجاهلا جانبها الصحى والنفسى والتعليمى . الأخطر من ذلك تجاهل كل من الخطابين لأهم جوانب التنشئة وأبرز عناصرها ، وهو جانب تأسيس الوعى ، الذى يحتاج بدوره إلى توفر الوعى لدى كل من الأم والأب ، وهو وعى اجتماعى فى الأساس .

إذا كان شأن التنشئة والتربية على هذه الدرجة من التعقيد ، التى يفارق بها مجال الأسرة ، ويتعدى مجال مسئولية الأم ، فإن حبس المرأة داخل حدود البيت يفقدها أهم عناصر الوعى الاجتماعى المكتسب . وبعبارة أخرى تؤدى الدعوة إلى عودة المرأة لبيتها إلى عزل الأم عن المحيط الاجتماعى فيحرمها ذلك من التفاعل مع هذا المحيط ، ويؤدى من ثم إلى افتقادها فعاليتها فى اكتساب الوعى اللازم لعملية التنشئة ذاتها . إن المرأة المحبوسة داخل حدود جدران المنزل تتلقى وعيها بشكل سلبى عبر أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية ، دون أن يتاح لوعيها فرصة النضج الإيجابى الحر عن طريق التواصل الاجتماعى مع المحيط الخارجى .. وتعليم المرأة ، وحصولها على أعلى المؤهلات ؛ لا يحميها من هذا المصير ، حين تلوذ بجدران البيت بعد زواجها ، لأن الخبرات المكتسبة من التعليم تحتاج للممارسة التى تجددها ، وتمنحها حيوية الاستمرار . بدون تلك الممارسة تتآكل تلك الخبرات بالتدريج ، وتحل محلها بالعادة والرتابة سلبية تطفىء وهج الخبرة ، وتسدل على الوعى ستار البلادة والخمول .

ومن المؤكد أن هذا النمط من الوعى السلبى البليد الخامل ينتقل إلى الطفل بطريق مباشر أولا عن طريق الأم ، ثم يتعرض له تعرضا مباشرا بعد ذلك حين تلقى به الأم بسبب من عدم وعيها فى براثن تلك الأجهزة الإعلامية ، والتليفزيون خاصة ، دون رقابة أو توجيه أو اختيار . ولا يمكن تلافى هذا الخطر إلا من خلال أم ناضجة واعية ، اكتسبت وعيها من خلال الاحتكاك المباشر اليومى بالحياة والمجتمع وفى إطار الأسرة . هكذا تتكشف الدعوة إلى « حبس » المرأة فى بيتها حرصا على تنشئة الطفل ورعاية الأسرة — فى دلالتها العميقة — إلى دعوة لرفع مسئولية المجتمع والدولة عن هذه المهمة ، وتبرئتهما من تبعاتها . هذا من ناحية ، لكنها تكشف من ناحية أخرى عن محاولة لتزييف الوعى بمشكلات التنشئة والتربية برمتها ، ذلك أن الأم المتفرغة للبيت والأسرة ، بما تحمله من وعى سلبى تنقله إلى أطفالها ، تصبح أداة تساهم فى خلق المواطن الطيّع الصالح المذعن من منظور كل من الخطاب السياسى والدينى معا . وبعبارة أخرى تصبح الدعوة إلى تفرّغ المرأة للبيت والأسرة وتربية الأطفال — فى دلالتها الأعمق — دعوة لجعل عملية التربية والتنشئة من مهمة أجهزة الدولة الإعلامية بقيمها السائدة والمهيمنة ، وهى دعوة تتناقض مع منطلق الخطابين — المعلن على السطح —

الحريص على مستقبل الطفولة وصلاح المجتمع .

١ - ٢

إذا كانت قضايا المرأة فى جوهرها قضايا إنسانية اجتماعية ، بمعنى أنها قضايالاتنفصل عن قضايا الرجل فهى من ثمَّ جزء جوهرى أصيل فى قضية الوجود الاجتماعى للإنسان فى واقع تاريخى محدد ، هذا هو الذى يحدد بشروط علاقاته الاجتماعية التى هى تعبير عن شروط علاقات الانتاج - وضعية الرجل ووضعية المرأة معا فى نسقه الاجتماعى والثقافى والفكرى . ولسنا - مع ذلك - ننكر الجانب البيولوجى الطبيعى المميز لكل من المرأة والرجل ، لكن هذا الجانب أيضا يتم تكييفه وإعادة صياغته ثقافيا وفكريا وفقا للشروط المحددة للوضع الإنسانى عموما - وإذا كان كل من الخطاب السياسى والدينى يتجاهل هذه الشروط كلية لحساب التركيز على البعد البيولوجى الطبيعى ، فإن علينا ألا ندخل مع أى من الخطابين فى سجال تتحدد الحركة فيه من خلال هذا البعد الوحيد الذى يؤدى فى الواقع إلى نفى المرأة كائنا إنسانيا باستبدال الأنثى بها .

علينا فى اشتباكنا مع الخطاب السياسى أن نكشف عن قناع ايديولوجية التزييف التى يمارسها عن قصد أو عن غير قصد ، وذلك بالكشف عن حقيقة التوجهات التى تسعى إلى قمع الإنسان كلية ، وإن كانت تبدأ بما تتصوره الحلقة الضعيفة فى الإنسان ، أى المرأة ، إن قهر المرأة بعزلها عن المشاركة فى صياغة الوجود الاجتماعى للإنسان يؤدى إلى تضييق دائرة هذا الوجود بتجفيف ينبوع التجدد الإنسانى المتمثل فى المرأة حبيبة وزوجة وأمّاً . هكذا يخوض الرجل المعركة وحيدا وضعيفا ومتخاذلا فى معظم الأحيان ، وإذا كان علينا القيام بنفس المهمة - مهمة كشف قناع ايديولوجيا تزييف الوعى مع الخطاب الدينى كذلك فإن علينا بالإضافة إلى ذلك تحاشى السجال الإيديولوجى معه باللجوء إلى نفس سلاحه الأثير ، سلاح تأويل النصوص والمواقف الدينية ، إن قضية المرأة لا تناقش إطلاقا إلا بوصفها قضية اجتماعية ، وإدخالها فى دائرة القضايا الدينية هو فى الحقيقة تزييف لها ، وقتل لكل إمكانيات الحوار حولها .

إن مشكلة الحديث فى قضايا المرأة - حريتها أو تعليمها أو مساواتها بالرجل ، فضلا عن زيها ومكانتها الإنسانية فى المجتمع - من منظور النصوص الدينية والفكر الدينى ، أنه حديث يظل مرتهنا بآفاق تلك النصوص من جهة ، وينحصر فى آليات السجال مع أطروحات الخطاب الدينى العميقة الجذور فى تربة الثقافة من جهة أخرى . وكلا الأمرين يؤدى إلى



حصر المناقشة فى إطار ضيق ، هو إطار الحلال والحرام ، وهو إطار لا يسمح بالتداول الحر للأفكار . فضلا عن أنه إطار يحصرنا فى دائرة تكرار الأسئلة القديمة المعروفة ، الأمر الذى يفضى بنا إلى الاكتفاء بالوقوف عند حدود بعض الإجابات الجاهزة ، والمقررة سلفا فى هذا التيار أو ذاك من تيارات الفكر الدينى القديم أو الوسيط أو الحديث .

وحين تناقش المشكلات الاجتماعية عامة - ومشكلة المرأة خاصة - من منظور الدين والأخلاق ، تتبدد جوانب المشكلة وتتوه فى ضباب التأويلات الإيديولوجية النفعية للنصوص الدينية .

الأهم من ذلك أن المناقشة من منظور الدين والأخلاق يعد إخفاء متعمدا للبعد الاجتماعى الاقتصادى من جهة ، وتجاهلا قصديا لعلاقة المرأة بالرجل فى سياقها الحقيقى وإطارها الفعلى . ولن تؤدى التأويلات النفعية الإيديولوجية للنصوص الدينية إطلاقا إلى تغيير وضع المرأة - والوضع الإنسانى عموما - سلبا أو إيجابا ، إذ ليس بتأويل النصوص الدينية يحيا الإنسان وإذا كان الخطاب الدينى ينطلق دائما فى مناقشة أى قضية من ثابت فكرى لا يقبل النقاش - هو مرجعية النصوص الدينية وشمولها لكل جوانب الوجود الطبيعى والاجتماعى ، وهو المبدأ المعروف باسم « الحاكمية » - فإن الاكتفاء بموقف السجال مع أطروحاته يعنى التسليم بهذا المبدأ . ولذلك لابد من مناقشة المشكلة بعيدا عن آلية السجال بالتأويل الإيديولوجى النفعى للنصوص .

وعلينا أن نكون على وعى دائم بأن تحرر المرأة المتمثل فى ممارستها لحقوقها

الطبيعية والإنسانية لا يفارق تحرر الرجل المتمثل فى قدرته على ممارسة حقه الطبيعى على المستويات والأصعدة المختلفة كافة وعلينا أن نكون على ذكر دائم بأن هذا التحرر الإنسانى مرتهن بسياق تحرر اجتماعى وفكرى عام فى مرحلة تاريخية محددة وذلك حين تكون حركة المجتمع حركة صاعدة فى اتجاه التقدم ، فى هذه الحركة تنفتح كل عناصر الوجود الاجتماعى بهواء الحرية النقى ، وتمتلىء كلتا الرئتين - المرأة والرجل - بمناخ الحرية المشبع . بقيم الحق والعدل . ومعنى ذلك أن التحرر حالة اجتماعية عامة مرتهنة بتحقيق شروط لا تتحقق إلا بكل أشكال النضال ، التى يعد الثقافى الفكرى بعدا من أبعاده ، لكنه يظل بعدا واحدا لا يؤتى ثماره إلا بالتوافق المتزامن مع الأبعاد الأخرى النضالية كافة .

١ - ٣

إذا كان الخطاب الدينى لا يكف عن تكرار أن الإسلام هو دين المساواة بين الرجل والمرأة ، فإنه يحس بحاجته لأن يقدم تفسيرا لتخلف وضع المرأة فى المجتمعات الإسلامية بصفة عامة .[٣] هنا ، وهنا فقط - أى من أجل الدفاع عن الإسلام . يقدم الخطاب الدينى مقولة « التخلف الاجتماعى » تفسيرا لتدنى وضع المرأة ولحرمانها من حقوقها الطبيعية . يؤكد الشيخ محمد الغزالى أن عدم المساواة منشؤه « التقاليد الراكدة » لا الشريعة الإسلامية : « إننا ملتزمون بالوحى الأعلى لا نزيغ عنه قيد أنملة . ملتزمون بعصر النبوة والخلافة الراشدة أما المسيرة التاريخية للأمة الإسلامية فإن التاريخ أعمال حكام ومواقف شعوب (الإشارة هنا لفترتى الحكم الملوكى والتركى) وهذه وتلك ليست مسالك معصومة ، بل قد يكتنفها الخطأ كما يحفها الصواب .. أى أنه يحكم عليها ولا يحتكم إليها - والمقياس المعصوم كتاب الله وسنة نبيه »[٤] ومن الطبيعى فى مثل هذا السياق أن يدافع الشيخ الغزالى عن دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة ، وأن يعتمد فى دفاعه على مقولته السابقة ، مقولة الفصل بين « الجوهر » الإسلامى النقى الخالص ، وبين « أعراض » التاريخ الاجتماعى للمسلمين . من هذا المنظور يبدو « أن ما فعله قاسم أمين كان محكوما بأمرين : أولهما الدفاع عن الإسلام المفهوم من مصدريه الرئيسيين ، والآخر الاعتذار عن تخلف المرأة بأنه من تقاليد غريبة على التوجيه الإلهى ناشئة عن أخطاء الشعوب »[٥] .

لكن إدراك الإطار الاجتماعى لتدنى وضع المرأة ، لا يمكّن الخطاب الدينى من تعديل منظور رؤيته لإشكالية قضايا المرأة وذلك لسبب بسيط هو أنه إدراك مرتهن بموقف الدفاع عن الإسلام . وإذا كان المهاجمون للإسلام ينطلقون بدورهم من منظور أحادى يفسر التخلف بالدين فمعنى ذلك أنهم يتبنون نفس المنطق الإيديولوجى للخطاب الدينى ، منطق هيمنة النصوص الدينية وشمولية مرجعيتها . ومعنى ذلك أن الخطاب المهاجم يقع فى سجالية تحجب عنه الرؤية الصحيحة للإشكالية . والخطاب الدينى فى موقفه الدفاعى عن الإسلام وبذلك الفصل بين الجوهرى والعارض فى حركة المجتمعات الإسلامية ، يتجاهل حقيقة أن تدنى وضع المرأة - وكذلك الرجل - يتم تبريره عادة - فى المجتمعات المتخلفة التى تدين بالإسلام - باسم الإسلام وتأويلا لبعض النصوص الدينية .

والسؤال الذى لم يتطرق إليه أحد بشكل مباشر هو : لماذا حين يصبح الركود والتخلف من سمات الواقع الاجتماعى والفكرى ، يصبح « وضع المرأة » هو القضية الأولى والملحة ؟! ولماذا حين ينسدل ستار الركود على عقل الأمة وثقافتها يتمظهر هذا الانسدال أول ما يتمظهر على المرأة روحا وعقلا وجسدا ؟ ولماذا يتم دائما تبرير ذلك كله بالقراءة الحرفية للنصوص الدينية ؟! ومن الغريب أن يرد الخطاب الدينى المعتدل - ومحمد الغزالى من أهم ممثليه - تخلف وضع المرأة إلى التردى الاجتماعى بصفة عامة ، لكنه يكاد يتجاهلها تجاهلا شبه تام فى مشروعية النصوص التى يستند إليها خطاب التراجع فيما يتصل بقضايا المرأة . هنا يكتفى الخطاب المعتدل بالإحالة إلى تلك النصوص والأحكام بوصفها استثناء يمثل شذوذا فى الموقف الإسلامى . لكنه يبرر هذا الاستثناء والشذوذ بمراعاة الإسلام للفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة . يقول الغزالى مثلا : « إن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة فى جملة الحقوق والواجبات ، وإذا كانت هناك فروق فاحتراما لأصل الفطرة الإنسانية وما ينبنى عليها من تفاوت الوظائف ، وإلا فالأساس قوله تعالى « فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض » . وقوله : « إلا من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون »[٦] . ويقول كذلك : « نعم توجد استثناءات قليلة جدا تعد من قبيل الشذوذ الذى يؤكد القاعدة ، وهذه الاستثناءات لم تنشأ لإهانة المرأة ، وإنما وضعت لتنسجم مع طبيعتها أو

وظيفتها الاجتماعية ، وإلا فالأساس قوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا »[٧] .

لا يتنبه الخطاب الدينى المعتدل إلى أن النصوص التى تعد هى الأساس فى قضايا المرأة نصوصا تشير كلها إلى المساواة فى أمر الثواب الدينى الأخروى ، وأن النصوص القليلة الشاذة التى تمثل الاستثناء هى النصوص التى تشير إلى عدم التساوى فى شئون الحياة الدنيا . وبدلا من أن يحاول فهم النصوص الاستثناء بوصفها نصوصا ذات دلالة تاريخية اجتماعية مباشرة ، وأنها يجب أن يعاد تأويلها من ثم على ضوء نصوص التساوى الأساسية - بدلا من ذلك يلجأ الخطاب الدينى المعتدل إلى التبرير - بدلا من التفسير والتأويل - الذى يرده إلى مسألة الاختلاف البيولوجى وهكذا ينتهى خطاب الاعتدال - المتمسك بأهداب التقدم - إلى الالتقاء مع خطاب التراجع ، لأن الأساس المعرفى لهما واحد فى الحقيقة .

والحقيقة أن اللجوء للنصوص الدينية الاستثنائية ، بل وقراءتها قراءة حرفية يمثل فى ذاته علامة دالة فى سياق تساؤلنا الأساسى فى هذه الفقرة : لماذا تمثل قضية المرأة الحلقة الضعيفة التى يبدأ منها الانكسار والتراجع الاجتماعى والفكرى . فى سياق التقدم الاجتماعى تسيطر على المجتمع روح الانسجام والتلاؤم ، ويتحرك البشر من خلال علاقات موحدة النسيج إلى حد بعيد . نشير هنا بصفة خاصة إلى علاقة الجماعات المختلفة دينية أو عرقية أو ثقافية ، ولا نستثنى من ذلك العلاقة بين الرجل والمرأة ، لكن هذا النسيج الموحد المتجانس يصاب بالتشقق مع تحول حركة المجتمع من النهوض والتقدم إلى الركود والتخلف . وعلينا ألا نتجاهل أن العام السابع والسبعين - الذى شهد كثيرا من مظاهر الردة والتراجع على كثير من المستويات فى واقع المجتمع المصرى - هو الذى شهد كذلك بدايات التشقق والانكسار فى علاقة الأغلبية المسلمة بالأقلية المسيحية فيما أصبح يطلق عليه « الفتنة الطائفية » . وتزايد فى تلك الفترة تقريبا كم النكات والنوادر التى يتبادلها القاهريون وأهل الشمال عموما عن أبناء الصعيد .

وبعبارة أخرى بدأت عوامل التفتت الطائفى تطل برأسها لا فى مصر وحدها ، بل فى العالم العربى كله تقريبا . من هذه الزاوية يمكن النظر إلى إثارة قضايا المرأة بوصفه جزءا من ذلك التشقق فى النسيج الاجتماعى العام ، وهو التشقق الذى يبدأ فى الظهور فى أضعف أجزاء هذا النسيج .

وليس هذا الترابط الذى نقيمه بين قضية المرأة وقضايا التفتت الاجتماعى بصفة عامة ترابطا تصوريا ذهنيا ؛ فالخطاب الدينى الذى يلح على قضية المرأة هو ذاته الذى يلح على قضية وضع الأقليات الدينية فى النظام الإسلامى الذى يسعى الخطاب الدينى لإقامته . والجماعات الإسلامية فى صعيد مصر بصفة خاصة تجعل من مهامها الأساسية والجوهرية « تغطية المرأة » وحجبها من جهة ؛ والسيطرة على الأقليات المسيحية ، بوصفهم أهل ذمة يتوجب عليهم دفع الجزية ، من جهة أخرى . وبعبارة أخرى يمكن القول أن الخطاب الدينى - بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء - يعد هو فى حد ذاته علامة من علامات الانكسار . غاية الأمر أن الخطاب المعتدل يحاول أن يتظاهر بالتقدمية فيتمسك بدلالة النصوص الأساسية ، ويبرر تبريرا إيديولوجيا النصوص الاستثنائية . ولكن هذا التبرير ذاته يفسح المجال لخطاب التراجع والتطرف ليقدم قراءته الحرفية التى تكرس الانكسار وتساهم فى تمزيق النسيج الاجتماعى للأمة .



الدليل على ذلك أن خطاب التراجع يتمسك - وهو يناقش قضايا المرأة - بوضع فارق حاسم بين « المرأة المسلمة » و « المرأة المسيحية » . بل ويرفض رفضا حاسما أو شبه حاسم أن يدور النقاش حول وضع المرأة المصرية بصفة عامة . ومن البديهى أن يكون الأساس الذى يستند إليه الخطاب فى مثل هذه التفرقة أساس طائفى دينى . ولو كان أساس النقاش - كما يزعم الخطاب الدينى - هو الحرص على كرامة المرأة وحمايتها من الامتهان وحماية الأسرة من التشتت والضياع . فلماذا التفرقة بين « المسيحية » و« المسلمة » ؟! لكن التفرقة وإن كانت تستهدف فى الأساس

اتهام المدافعين عن حرية المرأة بمعاداة الإسلام فإنها تكشف عن المضمر والمستور فى بنية الخطاب الدينى بوصفه خطابا تراجعيا طائفيا ، يقدم دليلا على تراجع اجتماعى وفكرى عام ، ولا يمثل على عكس ما يعلن ، محاولة للخروج من الأزمة بأى معنى من المعانى .

حين كتب زكى نجيب محمود فى جريدة الأهرام مقالا بعنوان « ردة فى عالم المرأة » كان يناقش قضية المرأة المصرية فى سياق الردة الاجتماعية والفكرية العامة بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ . لكن الردود التى انهالت عليه ، والتى نشرت ردا على مقاله ، تحولت بالقضية كلها إلى قضية دينية ، وجعلت النصوص الدينية هى فيصل الحكم فى هذا النزاع الفكرى . وهذا ما حدا بزكى نجيب محمود إلى كتابة مقال ثان بعنوان « بريد الغضب » ، حاول أن يرد فيه على مهاجميه متعللا بقدرته على فهم النصوص الدينية التى استند إليها من ردوا عليه[٨] ولأننا سنعود فيما بعد إلى تحليل موقف زكى نجيب محمود ، فإننا نكتفى هنا بالكشف عن طائفية الخطاب الدينى ، مستشهدين بواحد من تلك الردود التى ناقشت أطروحة زكى نجيب محمود . يبدأ هذا الرد بتوجيه الاتهام إلى الكاتب بأنه يتحدث عن المرأة المصرية وهو لا يقصد إلا المرأة المسلمة ، وذلك توطئة لتوجيه خطاب زكى نجيب محمود كله إلى خطاب معاد للإسلام ومناقض للعقيدة ، يقول صاحب الرد : « وكلنا يعلم أن عبارة (المرأة المصرية) تشمل المرأة المسلمة المصرية ، والمرأة غير المسلمة المصرية ، وكلنا يعلم كذلك بالضرورة (لاحظ الحسم الإرهابى) أن هذا الحديث ، وهذا هو الموضوع ، وهذه الردة - المشار إليها - لا يراد به إلا الأولى منهما »[٩] . وبعد أن ينتهى الكاتب - بهذه الصيغة الإرهابية الحسمية - من حصر مجال الأطروحة بأن المقصود بها المرأة المسلمة يحاول استنطاق زكى نجيب محمود بأن مجال الحديث عن المرأة المسلمة لا يجب أن يخرج عن حدود ما تقوله النصوص الدينية : « إن اعتمادى فى النقاش والحديث - فيما يخص أمور المرأة المسلمة - سوف يكون على كتاب الله تعالى ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهل يوافق الدكتور على أن يكون كتاب الله تعالى وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (لاحظ دلالة التكرار وما يحدثه من قوة فرض الفكرة) فيما يختص بذلك . هو الحكم بيننا ؟ »[١٠] والاستفهام هو استفهام بين الإقرار والاستنكار ، لكن الكاتب لا يكتفى بالدلالة المزدوجة للاستفهام ، فيعود إلى محاولة استنطاق زكى نجيب محمود - بالقسر والارهاب المعنوى بالطبع - بالمرجعية الشاملة للنصوص الدينية : « إن وافق ، فقد هان الخطب ، وضاقت مسافة الخلاف ، ووضح طريق الوصول إلى الصواب ، وبات الأمل فى العدول إليه قريبا . وإن لم يوافق - وهذا ما لا أتصوره من مثله - فسأكتب كما كتب ، وأبيّن كما بين ، وأنشر كما نشر : إبراء للذمة ، ودفعا للتهمة ، ونصرة للحق ، ومرضاة لله تعالى ... ولن ينفع الناس - بإذن الله تعالى - إلا قول رب الناس ، وكلم رب الناس ، وشرع رب الناس »[١١] .

٢ -

وإصرار الخطاب الدينى على حصر قضايا المرأة داخل أسوار الفهم الحرفى للنصوص الدينية الفرعية أو الاستثنائية - على حد تعبير الغزالى - يجعله ينظر إلى خطاب النهضة الداعى إلى تحرر الإنسان رجلا وامرأة ، والداعى إلى الاحتكام إلى العقل والواقع فى شئون المجتمع والطبيعة - نظرة تشكك وارتياب . والأخطر من ذلك أنه ينظر إليه نظرة اتهام تقرن بينه وبين التآمر على مصلحة الأمة وتهديد كيان البناء الاجتماعى .

إن فكر النهضة بشكل عام ، والفكر الداعى إلى تحرير المرأة بشكل خاص يعد فى نظر الخطاب الدينى جزءا من مخطط صهيونى للقضاء على الإسلام ومقاومة مشروعه الحضارى . إن أصناف المنادين بحقوق المرأة فى المجتمعات الإسلامية ينحصر فى أنماط ثلاثة ، تتحدد على الوجه التالى : « ١ - امرأة نحت دينها جانبا ، فأهملت واجباتها ، وكل همها أن تكون كالأمريكية أو الإنجليزية ، أو حتى الروسية فى كل شىء إلا الدين . ونسيت أن المجتمع الذى يخلو من القيم والعقيدة الصحيحة . ليس للمرأة فيه أن تطالب بأى حق ، فقد خلا قلبها ونفسها من كل القيم ، فماذا تطلب بعد ذلك فقد ظلمت نفسها ودينها ومجتمعها .

٢ - رجل ذو غرض غير شريف ، وقصد سيىء ، وكل ما يحلم به أن يكون اسمه على لسان كل امرأة أيا كانت هذه المرأة .

٣ - رجل له رسالة ترتكز على هدم المثل وضياع القيم ، وأخصب حقل لعمله الشائن هو المرأة ، فإذا انهدم كيانها ، وانقلبت أوضاعها ، انهدم تبعا لذلك المجتمع الإسلامى ، وهذا هو الهدف الذى من أجله استؤجر »[١٢] .

لكن هؤلاء الأنماط الثلاثة من البشر

ليسوا فى النهاية سوى دمى تحركها أصابع خفية » وهى أصابع على اختلاف ألوانها من ماسونية وشيوعية وماركسية ، قد نجحت فى إدخال المرأة كسلاح رهيب فى معركتها ضد الإسلام ، فزج بها فى جحيم الشقاء ، تحت شعارات خادعة براقة ، بدعوى التحرر من عصور الظلام ، ثم بيعت سلعة رخيصة ، وقدمت قربانا زهيدا على مذابح شهوات الصهيونية العالمية ، ورفعت الشعارات الخادعة لسحق هذا المخلوق الكريم . فمن لواء تحرير المرأة الذى رفع قاسم أمين صوته به ، إلى اتحادات النساء التى ابتدأتها هدى شعراوى وشقيقتها أمينة السعيد ، إلى بيوت البغاء التى تولت كبرها أكثر العواصم العربية باسم الفن ، إلى دور الأزياء . ودكاكين التجميل ومساحيق الوجه وعمليات جراحة الأنف والوجه من آى الحسن التى يشرف عليها يهود باريس وروما وهوليوود ، إلى انتخاب ملكات جمال العالم ، وكذلك إدخالها المجالس النيابية والوظائف الرسمية .. وتدخل الإعلام ليساهم فى التدمير ، فيسمى الفاحشة فنا ، والفجور علما ، وأقام معاهد الفنون الجميلة ، وهى بيوت لتعليم الرذيلة »(١٣) .

هكذا تقترن الاتحادات النسائية ببيوت البغاء ، ويتساوى الفن بالفاحشة والعلم بالفجور . ويتم الهجوم البذىء على أعلام النهضة النسائية وذلك عن طريق تصوير حركتهم كلها ، وخطابهم كله ، باعتبارهما مظاهرة عدائية ضد الإسلام والمسلمين ، وجزءا من مخطط هدام صهيونى ماسونى شيوعى ماركسى . ولا تنجو من هذا الهجوم الحاد السيدة أمينة السعيد التى يستشهد المؤلف نفسه بعد ذلك بحديث لها أجرته ونشر فى مجلة حواء فى عددها الصادر فى ١٢ أبريل ١٩٧٧ . وفى هذا الحديث تدافع السيدة أمينة السعيد عن موقف الإسلام من المرأة ، وعن وضع المرأة والحريات التى نالتها وتمتعت بها بسبب الإسلام فى المجتمعات الشرقية ، هذا بالإضافة إلى أنها تهاجم بعنف فى هذا الحوار الإباحية التى تسيطر على علاقة الرجل بالمرأة فى المجتمعات الغربية وتدافع بحماسة عن المفاهيم الإسلامية التى تحدد هذه العلاقة فى إطار الزواج الشرعى(١٤) . لكن كل ذلك لا يعفى السيدة أمينة السعيد من الاتهامات التى تلصق برائدات الحركة النسائية فى مصر ، إذ يكفى أن يقترن اسمها باسم هدى شعراوى لكى تنتقل إليها صفات الإدانة الكاشفة عن علاقة العداء التى يكنها هذا الخطاب الدينى ، لا للرائدات فحسب ، بل للمرأة بصفة عامة . وذلك رغم ادعائه أنه يقف إلى جانبها ويسعى إلى حمايتها وحماية الأسرة والمجتمع .

وفى الرد على زكى نجيب محمود فى مقاله السابق الإشارة إليه — ردة فى عالم المرأة — يتخذ الرد على سبيل المعارضة عبارة « صحوة فى عالم المرأة » عنوانا له . ويكون هذا العنوان منذ البداية مؤشرا يحول مفهوم « الردة » إلى خطاب النهضة ، وذلك لكى يجعل منه « ارتدادا » عن الإسلام . وحين يتخيل الخطاب الدينى أنه حصر خطاب النهضة داخل أسوار « الكفر » بطريقة ضمنية ، يفصح عن المضمر هذا بالربط بين خطاب النهضة ، وخطاب التآمر الثلاثى ، أو الثالوثى على حد تعبير الخطاب الدينى وهو تعبير كاشف عن الطائفية الدينية التى سبقت لنا الإشارة إليها — هذا التآمر الثلاثى / الثالوثى هو الماسونية ، والصهيونية ، والبهائية ، يقول : « أضع بهذا البحث حاجزا أمام كل من تسوّل له نفسه — مرة أخرى بممارسة هذه الهواية الشاذة ، وهى الهجوم على الدين والمتدينين ، طاعة عمياء لسادة أفكارهم فى الغرب ، أو جهلا منهم وتطاولا على الله سبحانه وتعالى ، ومناوئة لحكمه .. وأن أبين للقارىء الكريم : أن هذه الأفكار والسموم والفتن ، التى تطل برأسها علينا ، بين الحين والحين هى أجنّة زرعت فى أرحام بلاد غير بلادنا ، وولدت فى أكناف غير أكنافنا ، لكنها زرعت خصيصا للمسلمين ، وولدت خصيصا للمسلمين ، وصدرت عنهم لضرب المسلمين . وليس بخاف على أحد أن هذه الدعوة هى حلقة من الحلقات التى تكون تعاون الثالوث الذى يعمل جاهدا لضرب الإسلام أينما كان ولإضعاف المسلمين كلما كانوا . وهذا الثالوث هو الماسونية ، الصهيونية ، والبهائية »(١٥) .



ويعجب المرء : كيف تكون النهضة الأوروبية بعلمانيتها ، وتحريرها للمرأة ، مؤامرة ضد الإسلام والمسلمين ؟ لكن الخطاب الدينى لا يشغل نفسه كثيرا بالتساؤلات بقدر

ما يوزع الاتهامات . إن يكن تحرير المرأة وتأسيس العقل خطيئة ، فهي خطيئة اقترفتها أوروبا في حق نفسها أساسا ، فاستمتعت بثمارها ، وعانت من آثارها الهامشية الطبيعية في الوقت نفسه . أما تصوير ذلك كله ، أي تصوير حركة واقع اجتماعي فكري ثقافي بأنه مؤامرة تستهدف الإسلام والمسلمين فتلك هي الهلوسة العقلية والبارانويا الذهنية الملازمة لبنية الخطاب الديني والمحاثية له . لكن مادام ذلك سيؤدي إلى وصم حركة النهضة النسائية بالكفر والارتداد عن الإسلام بمقارفة خطيئة التعلم من الغير والاستفادة من تجارب الآخرين لتحقيق التقدم ، فلا بأس : « لو أن حركة النهضة عفوا الكبوة - النسائية

هذه ، كانت في ثورتها لصالح مصر ،

ضد المستعمرين ، قد رضيت بالله ربا ،

وبالإسلام دينا ، وبالقرآن كتابا ومحمد نبيا ورسولا ، لو كانت كذلك لما طالبت حقا بباطل ، ولا خلعت حجابا ،

ولا ارتمت في أحضان هذا المستعمر الذي تحاربه ، لو كانت كذلك لما تقدمت هدى شعراوي المظاهرات النسائية سنة ١٩١٩ سافرة الوجه ، مسجلة بذلك أنها أول مصرية مسلمة ... رفعت الحجاب .

لو كانت كذلك لتواءمت الحركة مع الإسلام ، وتكريمه لها ، ورفعه لمنزلتها ،

ولما كانت حربا عليه ، ولما صارت بقاياها - وهي كثيرة - إلى اليوم وبالا وخزيا للمسلمين ، كما نشاهد اليوم »[١٦] وينتهي الخطاب إلى أن هذه الحركة النسائية كانت « في حقيقتها حركة عميلة مريبة ، ترتبط خارجيا بالدوائر الاستعمارية ، وداخليا بالزعماء السياسيين المصطنعين »[١٧] .

٢ - ١

من السهل أن نكتشف في هجوم الخطاب الديني على خطاب النهضة الحضور الأوروبي وذلك رغم محاولة هذا الخطاب نفي هذا الحضور على المستوى الظاهر . يتصور الخطاب الديني أن نفي خطاب النهضة وإلغاء فعاليته يتم بمجرد وضعه في السياق التآمري لأوروبا في علاقتها بالشرق عامة وبالعالم الإسلامي بصفة خاصة . لكنه عن طريق هذه الآلية في بنيته يكشف عن حضور مكثف - إلى حد الإرهاب والقمع - لهذا الشيطان الأوروبي الذي يحاول إدانته . هكذا يمكن القول إن الخطاب الديني في حقيقته خطاب مأزوم مقموع من داخله ، ولكنه يحاول التخلص من هذا القمع باللجوء إلى إزاحته وممارسته ضد كل خطاب عربي يتصوره نقيضا له ، ويتم ذلك عبر تلك المماهاة بين ذلك الخطاب العربي وبين الخطاب الأوروبي القامع أساسا للخطاب الديني . إنه سلوك أشبه بسلوك كافور الأخشيدي كما صوره شاعرنا الراحل أمل دنقل . ذلك أنه أراد التظاهر بالعظمة التي تجعله مستحقا للمديح الذي استحقه المعتصم حين فتح « عمورية » فقال فيه أبو تمام بائيته الكبرى :

السيف أصدق إنباء من الكتب
في حده الحد بين الجد واللعب

وإذا كانت الروايات قد ذهبت إلى أن فتح المعتصم لعمورية كان استجابة لما بلغه من أن الروم في هجومهم على أطراف الدولة الإسلامية تعرضوا لامرأة مسلمة صاحت مستغيثة من شرهم « وامعتصماه » فإن كافور الإخشيدي - فيما يصور أمل دنقل - استجاب لحدث مشابه بطريقة مغايرة . لقد أبلغوه أن الروم أسروا امرأة مصرية مسلمة فصاحت « واكافوراه » مستغيثة به أن يخلصها من الأسر . فأمر على الفور أن يأتوه بجارية رومية من جواريه ، وأمر بأن تضرب حتى تصيح « واروماه .. واروماه » حتى تكون « العين بالعين والسن بالسن »[١٨] .

الخطاب الديني في ممارسة قمعه ضد خطاب النهضة - مستحضرا من ورائه أوروبا النهضة والتحرر - يسلك سلوكا أشبه بسلوك كافور الإخشيدي ، وهو سلوك كاشف عن التبعية الذليلة المستكينة في بنيته العميقة . وليس أدل على ذلك من استدعاء الخطاب الأوروبي - على سبيل التضمين والاستشهاد - حين يتصور الخطاب الديني أنه يؤيد مقولاته ومنطلقاته فيما يتصل بقضايا المرأة . وفي هذا الاستشهاد يتجاهل الخطاب الديني تجاهلا شبه تام أن جوانب الخطاب المستشهد بها هي جوانب تناقش الآثار الجانبية الهامشية للإنجاز الأوروبي . وبعبارة أخرى تتخذ أوروبا في بنية الخطاب الديني - وفي بنية خطاب التراجع عامة - صورتين متناقضتين أوروبا العلم والتقدم والنهضة ، وتلك هي الصورة القامعة للخطاب ، والتي لا يجد وسيلة لرفضها ، والصورة الثانية هي أوروبا الانحلال والخلاعة والعري والشذوذ الجنسي والإيدز ، والتفكك الاجتماعي .. إلخ ، وهي الصورة المنتزعة من سياق التراجع الأوروبي ذاته ، والقابلة للهجوم والإدانة الأخلاقية . ويقوم الخطاب الديني بعكس الصورة الثانية على مرآة خطاب النهضة العربي بهدف تشويهه كلية ، وتشويه الصورة الأولى لأوروبا . بطريقة مراوغة . وهذا المسلك شبيه إلى

حد كبير بما نجده فى خطاب « سيد قطب » المنظِّر الأيديولوجى للخطاب الدينى السلفى منذ بداية الستينيات — من حرص على ضرورة الفصل فى الإنجاز الأوروبى بين مجال العلوم الطبيعية والرياضية ونتائجها وتطبيقاتها فى مجال التكنولوجيا ، وبين مجال العلوم الإنسانية ومناهجها ، فبينما يتحتم على المسلم أن ينقل عن أوروبا العلم والتكنولوجيا ، يحرم عليه تحريما باتا قاطعا أن ينقل عنها مناهج العلوم الإنسانية كأن العقل المنجز لهذا ليس هو العقل المنجز لذاك[19] .

وقد سبق أن أشرنا إلى دفاع الشيخ محمد الغزالى عن قاسم أمين انطلاقا من أن دعوته تمثل العودة إلى النصوص الأصلية فى قضية المرأة من جهة ، وانطلاقا من أنه يرد تخلف وضع المرأة إلى التقاليد الغربية على الإسلام من جهة أخرى . ويبدو الشيخ الغزالى فى دعوته لتحرير المرأة ، أو لنقل بالأحرى فى وقوفه ضد حبسها فى زنزانة التقاليد ، ينتج خطابه وعينه على صورة الإسلام فى الغرب . ولا نريد أن نستنتج من ذلك أن الغرب يمثل — على مستوى اللاوعى على الأقل ـ إطارا مرجعيا لخطاب الشيخ فى قضية المرأة عموما والحجاب خصوصا . بل الأحرى القول إن شخص « الداعية » فى الخطاب يحرص على « تحسين » صورة الإسلام ، بقدر ما يحارب التشويه الذى يتسبب فيه بعض المنتسبين إلى مجال « الدعوة » من الشباب يقول مدافعا عن « الحجاب » ضد الذين يحبذون « النقاب » فى زى المرأة : إن الاقتصار على الحجاب الذى يشبه زى الراهبات من شأنه أن يجعل الزى الإسلامى للفتاة المسلمة مقبولا فى المدارس الإسلامية فى بلدان أوروبا ، فى حين يؤدى الحرص على « النقاب » إلى تشويه صورة الإسلام فى الغرب . «وأسأل القائلين بالنقاب : إنكم تعلمون أن مذهبكم رأى لم تجنح إليه كثرة المفسرين والمحدثين والفقهاء ، فماذا عليكم لمصلحة الإسلام أن تتركوه ترجيحا لمصلحة أهم وتجنبا لضرر أفدح »[20] .

إن مفهوم الغزالى للدعوة الإسلامية — كما هو واضح فى ترجيحه للحجاب على النقاب — يرتكز على تصوره للداعية بوصفه عارضا لسلعة يرجو رواجها ، ولكى يحقق الداعية (التاجر) الرواج لسلعته عليه أن يعرضها فى أحسن معرض . وإذا كان المشترى المعروض عليه السلعة هو غير المسلم — متمثلا فى الأوربى أساسا — فإن ذوق المشترى هو الذى يحدد طريقة عرض السلعة .. وبعبارة أخرى يتحدد المعنى المطروح عن الاسلام فى خطاب الداعية وفقا لعقل المخاطب الأوروبى أساسا ، ولايقتصر هذا العرض الحسن على قضايا المرأة وحدها بل يمتد فى خطاب الغزالى إلى حقوق الإنسان والعلاقات الدولية والعدالة الاجتماعية



والصحة والثقافة ـ إلخ[21] . ولعل هذا هو الذى يعطى لخطاب الشيخ مسحة معتدلة متسامحة لا نجدها فى خطاب كثير من الدعاة . يقول كاشفا عن منهجه فى الدعوة وعن منطلقه فى الفهم والتأويل : « إن أى كلام يفيد منه الاستبداد السياسى ، أو التظالم الاجتماعى أو العطن الثقافى ، أو التخلف الحضارى لا يمكن أن يكون دينا . إنه مرض نفسى أو فكرى ، والإسلام صحة نفسية وعقلية .. إن شرا مستطيرا يصيب الإسلام من تقوقع بعض أتباعه فى آراء فقهية معينة شجرت فى ميدان الفروع ، ويراد نقلها من مكانها العتيد لتعترض عقائده وقيمه الكبرى . والرجل الذى يخسر السوق كلها ، لأنه يفضل دكانا على دكان أو سمسارا على سمسار لا يسمى تاجرا »[22] .

هذا الحضور المكثف — إلى درجة القمع ـ للآخر الأوروبى فى بنية الخطاب الدينى يجعل عملية فهم النصوص الدينية عملية ذات طابع نفعى إيديولوجى موجه من خارج الخطاب ولذلك يلجأ الخطاب إخفاء لهذا الحضور للتقسيم السابق الإشارة إليه فى خطاب « سيد قطب » ، تقسيم الإنجاز الأوروبى إلى علوم طبيعية ورياضية وتكنولوجيا يجب الإفادة منها ومن ثمراتها ، وإلى علوم اجتماعية وإنسانية يجب أن نعاديها ونرفضها مستبدلين بها النصوص الدينية الإسلامية . يقول محمد الغزالى : « أريد أن أقول للمسلمين : إن قرآنكم هو المصدر الأول للاعتقاد الحق ، وإن علوم الكون والحياة هى الشارح الجديد بالتأمل والمتابعة ، وإن العظمة الإلهية تزداد تألقا فى عصر العلم وإن التقدم صديق للإيمان . وخصم للإلحاد وأريد

أن أحذر المسلمين من منتسبين إلى العلم لا قدم لهم فيه ، فليس فرويد أو دوركايم من العلماء ، أنهم مفكرون مرضى ضلوا السبيل . وليس ماركس وأتباعه علماء ، إنهم كهان جدد ، استبدت بهم علل نفسية ، وما كانوا يستطيعون السير لولا الفراغ الذى أتيح لهم من قصور المتدينين وتفريطهم فى جنب الله »(٢٣) .

وإذا كان قبول العلم الطبيعى والرياضى من أوروبا ينبنى فى خطاب « سيد قطب » على ما يشبه مقولة « هذه بضاعتنا ردت إلينا » — على أساس أن أصول المنهج التجريبى انتقلت من العالم الإسلامى إلى أوروبا فى عصر النهضة — فإن الخطاب الدينى يجعل من النهضة النسائية وثورة المرأة فى أوروبا صدى لتأثير الثقافة العربية الإسلامية ، بما تتضمنه من حقوق للمرأة ومساواة لها بالرجل . « مع الدفعة الصناعية فى أوروبا كان انفتاح على الثقافة العربية والإسلامية فى صورة ما ، سواء أكانت سليمة أم مشوهة وفى هذه الثقافة لمحت المرأة الغربية صورة المسلمة ولها مهر يدفعه الزوج فى الوقت الذى تدفع المرأة الغربية لزوجها « الروطة » رأت المسلمة تملك وترث ، وتتصرف فى مالها ، وتبرز فى معارك السياسة والحرب ، كيوم صفين وفى غزوات الإسلام وفى معترك المعرفة تبدو محدثة وناقدة وشاعرة وهذا لا يتأتى لها إلا فى إطار كبير من الحرية . ولها فى الإسلام حق الملكية ، وحق المطالعة والتثقيف ، وحق الحركة ، وحق التفكير والرأى ، وحق المحافظة عليها وعلى حقوقها . أضواء على الإسلام تلمع بين سحب التشكيك فى « محمد » صلى الله عليه وسلم ، وفى رسالته ، كان لها انطباع فى نفوس نساء الغرب دفعهن إلى تلمس الحياة الكريمة فبدأت ثورة المرأة الأوروبية على الرجل »(٢٤) . لكن الخطاب لا يتقبل حركة النهضة النسائية العربية على نفس الأساس السابق ، أساس « هذه بضاعتنا ردت إلينا » ، بل يدين الحركة كما سبقت الإشارة ، دون أن يدرى أنه بذلك يدين أصلها الإسلامى الذى انبثقت عنه .

٢ — ٢

الصورة الأخرى لأوروبا — صورة الانحلال والعرى والشذوذ والتفكك الاجتماعى — صورة يستحضرها الخطاب الدينى بعد أن صاغها — أو بالأحرى أعاد صياغتها وتشكيلها من نقد الخطاب الأوروبى للواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى . والخطاب الدينى فى استدعاء تلك الصورة يلجأ إلى « التعميم » فيتحدث عن تلك الظواهر بوصفها سمات واضحة مميزة للمجتمعات غير الإسلامية . « إن اللواط والسحاق والممارسات الجماعية للجنس ، والزواج التجريبى ، ونوادى الشذوذ ، ونوادى العراة ، والمجلات الماجنة ، والأفلام الجنسية الفاضحة ، والصور الخليعة ... إلخ كل هذه وغيرها أصبحت السمة المميزة للمجتمعات البشرية فى شتى أنحاء الأرض »(٢٥) . حتى ظاهرة الطلاق يتم فصلها فصلا تاما عن أسسها الاقتصادية والاجتماعية والتربوية ، وذلك ليتم إلصاقها قسرا بتأثر المسلمين بالحضارة الغربية . إن تفشى الطلاق يعود فى نظر الشيخ محمد الغزالى إلى ظاهرة الاختلاط بين الرجل والمرأة ، وهى ظاهرة انتقلت إلى مجتمعاتنا فيما يرى الشيخ من عدوى التأثر بالحضارة الغربية(٢٦) .

فى مثل هذا التصور تمثل أوروبا — فى جانبها العلمى الإنجازى — مرجعية هامة من مرجعيات الخطاب الدينى ، لكنها تمثل — فى جانبها الاجتماعى والإنسانى — شيطانا تتحتم منازلته . وحين ينازل الخطاب الدينى أوروبا يقوم بإلصاق كل صفاتها الذميمة بالخطاب النهضوى العربى — وبعبارة أخرى بدلا من أن يرى الخطاب الدينى فى خطاب النهضة العربى استلهاما للإنجاز الأوروبى العلمى والعقلى ، أى للجانب الذى يتخذ منه هو نفسه مرجعية واضحة . يقوم الخطاب الدينى — على العكس من ذلك — بتشويه صورة خطاب النهضة . وهذا التشويه يعد فى زاوية منه محاولة للانتقاص — إن لم نقل الانتقام — من قهر الخطاب الأوربى النهضوى للخطاب الدينى ، وهو القهر الضمنى الذى سبق . أن أشرنا إليه والمتمثل فى حضوره الدائم فى بنية ذلك الخطاب . لكن الانتقام لا ينصب مباشرة على الخطاب القامع بل ينعكس عليه من مرآته فى العقل العربى ، أى من خطاب النهضة العربى ، موضوع الهجوم والانتقام المباشر .

هذه الازدواجية — التى تصل إلى حد التناقض — جزء من الازدواجية العامة فى الخطاب الدينى بما هو خطاب مأزوم . وهو خطاب مأزوم لأنه يسعى على مستوى الظاهر للمساهمة فى إخراج الواقع من الأزمة شأنه شأن مجمل الخطاب العربى — لكنه على مستوى الباطن يكرس الأزمة ويعمق التبعية . وكما أشرنا من قبل لا نجد فى هذا الموقف من قضية المرأة إلا صدى لازدواجية الخطاب بشكل عام ، تلك الازدواجية التى لمحناها فى التفرقة بين العلمى والتكنولوجى من ناحية ، وبين

الإنسـانى والاجتمـاعى من نـاحيـة أخرى . وهى التفرقة التى تتصور أنها تسعى للاستقلال إنسانيا واجتماعيا ، وتتناسى أنها بتكريس التبعية على مستوى العلم / التكنولوجيا ــ وذلك بالدعوة إلى الأخذ والنقل دون المساهمة فى الإنتاج ــ تكرس التبعية إنسانيا واجتماعيا ، بل اقتصاديا وسياسيا .

٣ ــ

الخطاب الدينى الذى يجعل من النصوص الدينية مرجعية أساسية فى مناقشة كل قضاياه ، ينافس خطاب النهضة فى ادعاء « المساواة » بين الرجل والمرأة . وهو فى هذا الادعاء ــ يستند كما سبقت الإشارة ــ إلى نصوص المساواة فى الثواب الأخروى على الطاعة الدينية خاصة فى مجال تأدية الشعائر . وحين تجابهه نصوص أخرى لا تدعم هذه المساواة ، كالمواريث والشهادات أمام المحاكم والطلاق وتعدد الزوجات .. إلخ ، يبدو موقف الخطاب تبريريا إلى حد كبير . وقد مر بنا أن الشيخ الغزالى ينظر إلى تلك النصوص بوصفها استثناء يؤكد القاعدة ، قاعدة المساواة لكن الشيخ الغزالى نفسه يعود فى سياق آخر ليؤكد أن المساواة المطلقة مستحيلة بين الرجل والمرأة . والسياق الذى يؤكد فيه الشيخ الغزالى استحالة المساواة سياق ضرورة تقسيم العمل بين الرجل والمرأة . وتعتمد ضرورة التقسيم تلك على تأكيد الفروق البيولوجية وما ينتج عنها من فروق فى القوة الجسدية تجعل الرجل ــ عضويا ــ أشد احتمالا للأعمال الشاقة من المرأة . ونلاحظ هنا ــ وهذا هام ــ أن الشيخ الغزالى يستند إلى شهادات لكتاب أوروبيين من جنسيات مختلفة وذلك لكى يؤكد استحالة المساواة فى مجال الوظائف والعمل .

إن المرأة مثلا لايمكن أن تعمل محصلا فى الأتوبيس ، أو شرطى مرور أو مضيفة وذلك لان الدراسات الإحصائية ــ الغربية بالطبع ــ أثبتت أن ممارسة المرأة للأعمال المجهدة والشاقة ، بل وممارسة بعض أنواع الرياضة العنيفة قد تؤدى إلى فقدان المرأة ولو مؤقتا القدرة على الإخصاب ويرى الشيخ « بعد هذه التجارب والاستقراءات أن الأفضل للمرأة الوقوف عند حدودها الفطرية ، واليأس من نشدان المساواة المطلقة مع الرجال فى الكدح والضنى وما يعقبه من آلام »(٢٧) ويتناسى الشيخ ذلك كله حين يكون فى سجال مع الخطاب الدينى المتطرف ــ فى الموقف من المرأة خاصة ــ وينادى فى سياق سجال ذلك بضرورة أن تتدرب المرأة عضليا كى تتمكن من الدفاع عن نفسها ، ومن المشاركة فى أعمال الحرب بما يتطلبه ذلك من إعداد الأدوية ونقل الموتى إلى الجبهات الخلفية وعلاج الجرحى ، وتهيئة الأطعمة والأشربة .. إلخ .(٢٨)



٣ ــ ١

تبدأ الدعوة إلى « عدم المساواة » إذن من حقائق بيولوجية عن الفروق النوعية بين الرجل والمرأة ، أى أنها تبدأ من اختزال المرأة / الإنسان فى « الأنثى » . ويتناسى الخطاب الدينى أن الدعوة إلى تهيئة ظروف عمل إنسانى للعامل بشكل عام ــ رجلا كان أم امراة ــ يجب أن يكون هو الشاغل الأساسى . ان العمل الشاق ــ ما لم يكن ضروريا ــ نوع من الاستعباد ، خاصة إذا كان الخطاب يدور فى عصر التقدم التكنولوجى الذى حرر الإنسان إلى حد كبير من قهر الضرورات ويسر عليه سبل العمل والإنتاج . إن قضية ظروف العمل وضرورة تحسينها بضمان الحد الأقصى من الأمن للعامل صارت إحدى قضايا حقوق الإنسان . من هنا لا يصح التسليم بالواقع المتردى لظروف العمل فى المجتمعات العربية والإسلامية والانطلاق منها بوصفها ظروفا أزلية ثابتة غير قابلة للتغيير والتعديل للمطالبة بحماية المرأة من مكابدتها . إن الاستناد إلى الفروق النوعية بين الرجل والمرأة فى هذا السياق يعد بمثابة تبرير لهذا الوضع ، وتسليم بمشروعيته بوصفه وضعا طبيعيا .

الأخطر من ذلك الاستناد إلى الشريعة لتكريس هذا الوضع وتأييده يقول الشيخ الغزالى : « ولا ريب أن كيان المرأة النفسى والجسدى قد خلقه الله على هيئة تخالف تكوين الرجل ، فقد بنى جسم المرأة على نحو يتلاءم ووظيفة الأمومة تلاؤما كاملا ، كما أن نفسيتها قد هيئت لتكون ربة الأسرة وسيدة البيت ، وبالجملة فإن أعضاء المرأة الظاهرة والخفية وعضلاتها وعظامها ، وكثيرا من وظائفها العضوية ، مختلفة

إلى حد كبير عن مثيلاتها فى الرجل ، وليس هذا البناء الهيكلى والعضوى المختلف عبثا ، إذ ليس فى جسم الإنسان ولا فى الكون كله شىء إلا وله حكمة ، وهيكل الرجل قد بنى على أن يخرج إلى ميدان العمل كادحا مكافحا ، أما المرأة فلها وظيفة عظمى وهى الحمل والولادة وتربية الأطفال ، وتهيئة عش الزوجية ليسكن إليها الرجل بعد الكدح والشقاء »[٢٩] .

هكذا تتراجع مكانة المرأة بوصفها كائنا مساويا للرجل وشريكا له لكى تكون فى « خدمته » . ويعجب الشيخ الغزالى كيف أن الشريعة الإسلامية تراعى الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة فى أحكامها الدينية ويسعى الناس إلى إهدار هذه الفروق . وهو عجب لا يخلو من دلالة تكشف عن جنوح الشيخ إلى الاستثناء والشذوذ فى الأحكام الشرعية متجاهلا المساواة الأصلية الأساسية . يقول عن الآلام المصاحبة لفترة الحيض فى حياة المرأة :

« وقد راعت الشريعة هذه الظروف التى تمر بها المرأة فأعفتها من بعض العبادات : كالصلاة أثناء الحيض ، والنهى عن الصوم ، وقضائه فى أيام أُخر . فإذا كان رب العالمين قد أسقط عن النساء واجبات عينية فى تلك الحالات . فهل تفرض على نفسها أو يفرض عليها المجتمع مالا تطيق ؟ ! »[٣٠] .

هذا الاستناد إلى الشريعة فى تأكيد الفروق النوعية وفى تحقيق مشروعية عدم المساواة ، يمهد الطريق إلى الحديث عن « الأنثى » وعن « الجنس اللطيف » الذى تتحدد مهمته فى تخفيف العناء عن الجنس الخشن ، وتهيئة المناخ البيتى والأسرى الذى يمكنه من ممارسة الحياة والعمل والإنتاج . هكذا لا يكون تقسيم العمل تقسيما لمجالات العمل الممكنة خارج البيت فقط ، بل هو تقسيم يعتمد على ثنائية الداخل والخارج ، حيث يتحصر وجود المرأة داخل حدود جدران البيت لرعاية الأسرة والأمومة ، بينما يكون الخارج مجال فعالية الرجل وميدان ممارسة نشاطه من هذه الزاوية علينا ألا ننخدع كثيرا بالمقولة الشائعة فى الخطاب الدينى وخطاب التراجع بصفة عامة . أعنى مقولة أن « المرأة نصف المجتمع » ، ذلك أن الدلالة المطروحة لهذه المقولة والتى يكشف عنها تحليل الخطاب هى أن « المرأة نصف الرجل » . بما أن وظيفتها الأساسية هى خلق الجو الملائم له نفسيا فى الداخل ليستطيع ممارسة نشاطه فى الخارج . وعلينا أن نلاحظ التأكيد فى نبرة الخطاب المذكور على نعومة الكائن الأنثوى ورقة حاشيته ، وتمتعه فطريا بالقدرة على إشاعة الدفء وإفاضة الحنان حوله :

« كلنا يعلم أن المرأة نصف المجتمع ، وهى شريكة الرجل ، ورفيقة دربه ، وصانعة حياته ، وهى له نبع الحنان ، وله عندها السكن والراحة والاطمئنان ، تأخذ بيده إلى السعادة ، وتساعده على النجاح وتعينه على تحقيق إنسانيته وأداء رسالته كما أنها تكون له الأم الرؤم ، والأخت الحنون ، والبنت الوديعة ، والزوجة المطيعة . ولما كان لها هذا الدور الهام فقد أعطاها البارى ، سبحانه وتعالى ، الصبر وحب العطاء والإيثار والدفء والحنان ، لتكون مصدرا هاما لكل هذه الأشياء ، لجميع بنى الإنسان . وخصها كذلك بالجمال ورقة الحاشية ودفء الجسم ونعومته ليعشق الإنسان (لاحظ كيف يكون الذكر هو الإنسان) الجمال ، فيراه فى كل ما خلق الله تعالى ، ويحترمه ، وينفر من القبح — كل القبح — ويتجنبه . وليكتسب رقة الحاشية ، فينسجم تعامله مع الآخرين ، ولا يعرف الخشونة ، التى تلجؤه إلى إشعال نيران الحروب والعداوات بينه وبين بنى جنسه . ويستمد الدفء منها فيستعين على مقاومة برودة كل ألوان الخوف من غير الخالق الأعظم . ويتعود النعومة ويألفها ، فلا يركن إلى قوة الطبع وغلظته ، ويحتكم دائما إلى ليونة عقله ومرونته لا إلى عمى غريزته واندفاعها ، محققا بكل ذلك — أو عن طريق كل ذلك — إنسانيته . و — كذلك — لما كان لها هذا الدور الهام فقد أعفاها التشريع الإسلامى من كل ما يحول بينها وبين حسن قيامها بهذه الغاية النبيلة إذ أراحها من مشقات الكسب وتبعات الإنفاق ووفر لها كل عوامل الأمان فى ظل الحرية والكرامة . وحرّم عليها — وعلينا — أن تنشغل فى واقعها الإنسانى بأى عمل — لغير ما ضرورة — من شأنه أن يحول بينها وبين حسن قيامها بدورها الهام »[٣١] .

فى هذا التصور يتم إلغاء المرأة/الأنثى لحساب الرجل/الذكر إلغاء شبه تام ، إنها بمثابة ديكور ، لوحة جميلة ، أو قطعة موسيقية ، تحفة فنية ، كل مهمتها فى الحياة تنصب فى الحد من خشونة الرجل ، وفى إضفاء لمسات من النعومة على مسلكه والدفء فى عواطفه وليس ثمة تبعات يتحملها الرجل فى علاقته بالمرأة سوى أن يمنحها الغذاء والكساء والمسكن ، إنها علاقة أشبه بعلاقة التابع بالمتبوع والعبد بسيده . إن اللغة المستخدمة فى النص السابق تتظاهر بالشاعرية ، لكنها الشاعرية الفجّة التى توهم القارىء بتبجيل المرأة وهى تحولها فى الحقيقة إلى شىء ، قد

يكون ثمينا ، لكنه يظل مجرد شىء ، كم مهمل تتحدد أهميته بنفعيته بالنسبة للمالك/الرجل . من هذا المنظور لابد من فرض « حجاب » الملكية على هذا الشىء . وكما ينحبس فى الداخل على مستوى الحركة ينحبس إلى الداخل أيضا على مستوى الزى . وقبل أن نناقش مسألة الحجاب سنترك الخطاب الدينى مؤقتا لنكشف عن بعض مظاهر الخلل فى مفاهيم خطاب النهضة بشأن الفروق بين الرجل والمرأة .

٣ ـ ١ ـ ١

مشكلة خطاب النهضة ـ فى بعض تجلياته على الأقل ـ أنه خطاب سجالى ينتج مفاهيمه ، وعينه على مفاهيم نقيضه السلفى ، خاصة حين يكون الخطاب السلفى هو الخطاب السائد والمهيمن . هذا بالإضافة إلى أن خطاب النهضة بشكل عام خطاب غلب عليه طابع الانتقاء والتلفيق بصفة عامة ، وهو طابع يوقعه فى حبائل أطروحات الخطاب النقيض . وفيما يتصل بقضية المرأة لا نجد خلافا جذريا ـ فى التسليم بالفروق النوعية بين الرجل والمرأة ، وبالتسليم مما يترتب على تلك الفروق من نتائج ، بين الخطابين . يقول العقاد مثلا ـ وهو هنا يتحول إلى شاهد فى نسق الخطاب الدينى ـ «إن المرأة لها تكوين عاطفى خاص ، لا يشبه تكوين الرجل لأن ملازمة الطفل الوليد تستدعى شيئا كثيرا من التناسب بين مزاجها ومزاجه ، وبين فهمها وفهمه ، وبين مدارج جسمها وعِطْفها ومدارج جسمه وعِطفه . وذلك أصول اللب الأنثوى الذى جعل المرأة سريعة الانقياد للحس والاستجابة للعاطفة ـ فيصعب عليها ما يسهل على الرجل من تحكم العقل ، وتغلب الرأى ، وصلابة العزيمة . وهذا التكوين يساعد المرأة على أداء وظيفتها»(٣٢) .

ومشكلة مثل هذا الخطاب أنه ينطلق من خصائص مكتسبة سببها الانحباس داخل جدران البيت وملازمة الطفل ، لكنه يحول تلك الخصائص المكتسبة إلى جبلّة ثابتة راسخة هى «لب» التكوين الأنثوى . والأخطر من ذلك أن تتحول هذه الخصائص النفسية المكتسبة إلى صفات عقلية راسخة غير قابلة للتعديل ، فتنحبس المرأة فى سجن «العاطفية» وينطلق الرجل فى آفاق العقل والرأى . لكن علينا على كل حال أن نضع خطاب العقاد فى سياق «ارتداد» خطاب النهضة ذاته ، وانتقالة من مرحلة الفتوة والنضارة إلى مرحلة الخفوت والاحتضار . هذا بالإضافة إلى ظاهرة ازدواج المثقف العربى ، بشكل عام فيما يتعلق بفهمه لقضية المرأة اذا ارتهنت الدعوة إلى تحريرها بطابع نفعى مرتبط بحاجة المثقف إلى امرأة متعلمة تشاركه الحياة .

وقد كان متوقعا من زكى نجيب محمود بعقلانيته الوضعية ـ خاصة وهو يقاوم الردة فى عالم المرأة ـ أن يكون



أكثر راديكالية فى فهمه للفروق النوعية بين الرجل والمرأة . لكن خطاب زكى نجيب محمود قدم فى الحقيقة لنقيضه السلفى فرصة ذهبية للنيل منه ، بل ولاغتياله من جانبين : الجانب الأول ، جانب النصوص الدينية ، وهو الجانب الذى تجنب زكى نجيب محمود الخوض فيه دون أن يحرص على استبعاده من مجال النقاش . فى هذا الجانب اكتفى زكى نجيب محمود كما سبقت الإشارة بتقرير أنه على وعى بتلك النصوص التى يستند إليها خصومه فى الرأى ، وحرص على تأكيد قدرته على فهم تلك النصوص ، وقد أعلن أن الذين يستشهدون فى ردودهم عليه بالآيات القرآنية مخطئون ، لأنهم بذلك يتصورون عدم فهمه للقرآن الكريم ثم يقول «القرآن» الكريم كتابهم وكتابى .. وإننى مهما تواضعت فى قدر نفسى ، فلا أظننى أصل بذلك التواضع درجة تحرمنى من فهم الآيات الكريمة التى سيقت فى الرسائل شواهد على ما أراده أصحابها»(٣٣) .

وإذا كان زكى نجيب محمود بذلك الإقرار والإعلان قد كرس مرجعية النصوص الدينية ، فإنه قد منح بذلك خصمه سلاحا فتاكا للنيل منه . هذا هو الجانب الأول ، والجانب الثانى الذى مكّن للخصم من اغتيال خطاب زكى نجيب محمود إقراره لا بالفروق النوعية بين الرجل والمرأة فقط ، بل وتسليمه بالنتائج المترتبة على هذه الفروق اجتماعيا وثقافيا ونفسيا . يقول زكى نجيب محمود . «الفروق الظاهرة بين الجنسين ثلاثة : أولها : فروق فى شخصيات الأفراد ، من حيث هم أفراد ، ثانيها : فروق فى أساليب التعامل مع المجتمع . ثالثها : فروق فى موقف كل من الجنسين فى العمل على استمرارية الحياة» . ثم يقول ـ ويوافقه

الخطاب السلفى فى ذلك تماما :-

«وإذا نحن بدأنا المقارنة بين الجنسين من النقطة الثالثة الخاصة باستمرارية الحياة الإنسانية ، وقعنا على اختلاف بينهما . وقد يكون هو المصدر الرئيسى ، أو أحد المصادر الرئيسية التى منها يتفرع سائر ما قد نراه بين الرجل والمرأة من أوجه التباين . وذلك أن للمرأة دورا فى جانب تلك الاستمرارية ، لا يقاس إليه دور الرجل ... فمن هذه النقطة الأولية تنبثق أهم خصائص المرأة : فرداً وعضواً فى المجتمع لإنها نقطة تحتم عليها أن تميل إلى الحياة الآمنة لتوفر للأبناء مناخا صالحا يتربون فى أمنه ، حتى يبلغوا النضج . ولا كذلك الرجل ، لأنه بحكم ضرورة أن يهيىء مقومات الحياة لهؤلاء الأبناء ، قد يضطر إلى المغامرة ، بل إلى القتال ، مما ينتهى بالرجل والمرأة إلى مزاجين مختلفين فى الأساس - المرأة تبسط جناحيها فى هدوء على ما هو موجود ليظل موجودا . والرجل يصفّق بجناحيه ليطير . إن استقرار الحياة هو أساسا من صنع المرأة . والثورة على الحياة لتغييرها هى أساسا من صنع الرجل .

ومن هنا تولدت فروق نوعية كثيرة فى حياة كل منهما ، من حيث هما فردان ، ومن حيث هما عضوان فى حياة اجتماعية والمرأة فى الحب أصدق وأعقل وأذكى ، والرجل فى الكفاح أقوى وأشجع»[٣٤] .

وما أسهل على الخطاب السلفى ، وقد تحولت الفروق البيولوجية النوعية إلى فروق نفسية وعقلية وفكرية ، أن يضغط على تناقضات خطاب زكى نجيب محمود . «كيف لا يتفوق أحدهما على الآخر ؟ وقد قررت ذلك بنفسك ؟ ألست كاتبه ؟! ألست مؤمنا به ؟ ثم ألست مناقضا لنفسك ؟ وأيضا : أليس العمل أحد توابع هذه الفروق ؟... ألست تؤسس العمل على الحياة العقلية المشتركة بينهما لا على الحياة البدنية ، وفى نفس الوقت تلومها على بعدها عن العمل المهنى بصفة خاصة . أليس فى ذلك التناقض والمغالطات خاصة إذا كتبها قلم فيلسوف وأستاذ ، لا قلم تلميذ فى السنوات الأولى بالجامعة»[٣٥] . ثم يرد الخطاب السلفى تلك الفروق كلها إلى أصل الفطرة والخلق الإلهى ، نافيا عنها أى احتمال لكونها صفات مكتسبة «أليست هذه الفروق بينهما هى من صنع خالقهما ؟!»[٣٦] .

وإذ تقررت النتائج المنطقية الصورية لتأكيد الفروق النوعية البيولوجية بين الرجل والمرأة ، وإذ تم توصيف هذه الفروق بوصفها فروقاً جوهرية راسخة غير مكتسبة ، وإذ صارت فروقا فى أصل الخلقة ، يصبح الاعتراض على عودة المرأة للبيت ، والاعتراض على ارتدادها عن المشاركة فى الحياة بالعمل على الأقل من قبيل «اعتراض الصنعة على صانعها ، واعتراض المخلوق على خالقه . وهذا فوق كونه مؤد إلى عرقلة استمرارية الحياة وفساد الكون ، وظلم أحد الفرعين - المرء والمرأة - وظلم أحدهما ظلم لهما ، فإنه اعتراض على الله سبحانه وتعالى مؤد إلى الكفر به ، والعياذ بالله تعالى . فهل نقبل توزيعه [للمسئوليات بينهما أو نعترض ، ونوزع ، فنكفر ، أو نظلم ، والعياذ بالله تعالى]»[٣٧] .

وإذا كان خطاب زكى نجيب محمود يقع فى التناقض المفضى إلى الكفر من منظور الخطاب السلفى ، فكيف يسمح لنفسه بالالتجاء إلى البراهين الدينية ذاتها ؟ أليس فى هذا المسلك من جانب زكى نجيب محمود ما يجعل منه فريسة سهلة توقع نفسها فى براثن الخطاب السلفى : «أحب توضيح بعض النقاط : الأولى إن الدكتور نفسه مرة ثانية -وهو القائل :- «فالقرآن كتابهم وكتابى» - حينما قال تبريرا لمعاداته لعمل المرأة : هبط آدم وحواء إلى هذه الأرض ليسعيا . هذه مغالطة يا أستاذ الأساتذة لأن الآية القرآنية الكريمة التى اقتبست منها هذه العبارة واضحة جدا فى ذلك ، وهى تصحح هذا الزعم منذ خمسة عشر قرنا من الزمان ، وسوف تصححه ، كلما أخطأ فيه إنسان - أيضا - إلى آخر الزمان . والآية تقول : «فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى » ويقول الإمام الطبرى .. ولم يقل فتشقيا . والمعنى جد واضح ، والمغالطة كذلك جد واضحة»[٣٨] .

٣ - ٢

لعل حرص الخطاب الدينى - رغم كل ادعاءاته - على حبس المرأة داخل أسوار البيت ينطلق من هم أعمق هو سترها داخل سجن «الحجاب» بوصفها عورة والدليل على ذلك أن هذا الخطاب يضطر أحيانا تحت إلحاح ضغط الواقع ، واقع خروج المرأة ومشاركتها للرجل فى مجالات عمل كثيرة وإنجازاتها التى لا يمكن إنكارها فى هذه المجالات ، يضطر أحيانا للتراجع ، فيضع عمل المرأة داخل دائرة «الضرورات التى تبيح المحظورات»[٣٩] . لكن حرية العمل - وكذلك التعليم - مشروطان كلاهما بشروط «الحجاب » ومنع الاختلاط والتزاحم مع الرجال . وإذا كانت حرية التعليم لا يمكن إنكارها ، ولا يمكن إدخالها - مثل العمل - فى دائرة «الضرورات» ، وذلك لتوافر النصوص الدينية التى تحض على

التعلم وتجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة ، فإن الضوابط الحاكمة لتلك الحرية تدور كلها فى إطار الاحتجاب عن الرجل وعدم الاختلاط معه : «وأول هذه الضوابط (منع الاختلاط) بأى صورة وفى أى مرحلة ، وتحت أى ظرف ، فمضار الاختلاط لا يمارى فيها إلا مكابر ذو غرض غير شريف وقصد سيىء . وثانى هذه الشروط (زى المرأة) الذى يحفظ كرامتها ويصون عفافها . بحيث يستر البدن كله ما عدا الوجه والكفين ، على ألا يصف مفاتن الجسد ولا يشفّ عنها ، تحقيقا لأمر الله تعالى .. وما ورد فى القرآن الكريم بما لا يدع مجالا لاجتهاد أحد»[٤٠] .

ولا شك أن الاعتراف بحق المرأة فى التعليم ، وهو الحق الذى توافرت النصوص الدينية على الإقرار به ، لا يريح الخطاب الدينى تماما وذلك لارتباط التعليم بالعمل . وما دام حق العمل يدخل فى إطار «الضرورات» ــ من منظور الخطاب الدينى ــ فقد كان من الضرورى وضع الضوابط الكابحة لعملية التعلم ذاتهاحتى تدخل فى إطار تعلم الضروريات اللازمة للقيام بالدور ، دور المرأة كما حدده الخطاب الدينى فى الأمومة والتربية والحفاظ على الأسرة ورعاية الزوج . من هنا يقول حسن البنا إنه من الضرورى تعديل مناهج التعليم نفسها بما يتلاءم مع طبيعة المرأة . وخاصة فى المراحل الأولى . حتى أنه يجب أن نفرق بين ثقافة المرأة وثقافة الرجل تفرقة غير متهمة ، ولو عند التبحر والتخصص فى بعض العلوم ، فذلك أجدى وأنفع»[٤١] .

ويواصل اتباعه الحديث عن ضوابط التعليم بالنسبة للمرأة فيفرقون بين ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية فى تعليم المرأة . والمقصود بمصطلح «فرض العين فى الفقه الفرض الذى يتوجب القيام به على كل الأفراد دون إعفاء أحد منهم ، إذ المسئولية فى فروض العين مسئولية فردية بحتة . أما «فرض الكفاية» فهو الواجب الذى يلزم أن يقوم به بعض أفراد المجتمع ، أى أنه ليس فرضا عينيا على كل الأفراد ، بل هو أقرب للواجب الاجتماعى . لكن هذا الفرض إذا لم يقم به بعض الناس تصبح المسئولية الأخروية فيه مسئولية جميع الأفراد . ومعنى تلك التفرقة فى الحديث عن تعليم المرأة أن هناك نوعين من التعليم : تعليما يجب أن تتلقاه كل امرأة ، وهو التعليم الخاص بكيفية ممارستها للعبادات والواجبات الدينية الشرعية الشخصية ، وهذا هو فرض العين . والنوع الثانى هو تعليم ليس من الضرورى أن تتعلمه كل النساء ، ويكفى فيه بعضهن وسنلاحظ على الفور أن هذا النوع الثانى من التعليم ــ فرض الكفاية ــ يتعلق بواجبات الزوجة والأم ، أى أنه تعليم يرتبط بالدور المحدد لها داخل البيت ، أو يتعلق بالحرص على منع الاختلاط بين الرجال والنساء ، كأن تتعلم المرأة الطب ، خاصة طب الطفولة وطب أمراض النساء .



«وقد قال الفقهاء : إن ما تتعلمه المرأة نوعين : ١ ـ فرض عين : وهو الذى تصح به عبادتها وعقيدتها وسلوكها وتحسن به تدبير منزلها وتربية أولادها .

٢ ـ فرض كفاية : وهو ما تحتاج إليه الأمة . ونحن الآن فى حاجة إلى طبيبات للأمراض النسائية والطفولة يكفين حاجة المجتمع . وهكذا تدعو الحاجة إلى مدرسات للبنات فى مدارسهن وممرضات للنساء . أما إذا لم تكن ضرورات تفرض على الأمة إعداد النساء لثقافة معينة . فإن المسلمة تعرف أن ثقافتها يجب أن تتجه إلى ما يخدم وظيفتها الطبيعية ، وهى رعاية البيت من طهو وحياكة وحضانة وعلم التغذية ــ ومبادىء الصحة العامة والوقائية ، ودراسة علم نفس الطفل»[٤٢] .

هكذا تنتهى دلالة النصوص الدينية التى تجعل العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ــ فى تأويلات الخطاب الدينى ــ إلى الدخول فى باب «العلم الضرورى» اللازم فقط لمساعدة المرأة فى القيام بوظيفتها الطبيعية كما حددها الخطاب الدينى نفسه . وبانتقال العلم من باب الإباحة الحر ــ الذى يصل إلى حد الفريضة ــ إلى باب «الضرورات» يصبح العلم نفسه مسجونا داخل السور الذى تنحبس المرأة فيه . فإذا كان خروجها للعمل ضرورة . فإن تعلمها كذلك ضرورة تحتمها واجباتها البيئية والأسرية ، أو تحتمها ضرورة حماية المرأة من الاختلاط بعالم الرجال . ومعنى ذلك كله أن الهاجس الأساسى فى كل أطروحات الخطاب الدينى عن المرأة هو هاجس تغطيتها وسترها : تغطية العقل أولا بحجبه عن آفاق المعرفة الحرة ، وحجب وجودها الاجتماعى

ثانيا بحبسها داخل اسوار البيت . والأهم من ذلك كله ستر وجودها الفيزيقي بالحجاب ، الذى يعد تجسيدا رمزيا لكل معاني التغطية العقلية والاجتماعية .

إن رمزية «الحجاب» من حيث تجسيده لكل تلك المعاني يعد أمرا غائبا تماما عن الخطاب الديني ، لأن الذين ردوا على زكي نجيب محمود في مقالته التي سبقت الإشارة إليها مرارا لم يثرهم من المقال شيء أكثر مما أثارهم هجومه على الحجاب ودفاعه عن «سفور الوجه» الذي يؤدي إلى «سفور الروح» . وقد استنبط الجميع ، وأظنهم ليسوا مخطئين تماما ، أن الدعوة إلى نبذ الحجاب هي مجرد مقدمة يلزم عنها نتائج خطيرة تهدد منطلقات الخطاب الديني تهديدا مباشرا . يقول بعضهم محددا الهدف من أطروحة زكي نجيب محمود : «الهدف أن خلع الحجاب وإلقاءه في البحر ، وهو رمز للدعوة إلى نبذه ، بل إغراقه في اليم ، ليصبح نسيا منسيا . ثم في محاكاة المرأة المصرية للمرأة الغربية في كل ما تأتي وما تذر . وبمعنى أوضح .. ثم النجاح في فصل الأخلاق عن الدين ، وفصل الدين عن الأخلاق ، وصولا إلى فصل الدين عن الدولة ، وفصل الدولة عن الدين : هذا هو الهدف من هذا المقال ، كما هو واضح من عنوانه ، بل من سطوره ، بل من كل كلمة من كلماته بيد أن الهدف يأتي على استحياء . ويدخل على الناس ممتطيا حلو الكلام ولين الحديث ، وبريق الخداع(٤٣) .

وكثيرا ما يتستر الخطاب الديني في دفاعه عن «تغطية» المرأة على المستويات السالفة كافة وراء قاعدة فقهية مستقرة - لم يراجعها أحد حتى الآن - هي قاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» . وهي قاعدة تفترض أن أختلاط النساء بالرجال - حسب فهم الخطاب الديني - يؤدي إلى كثير من المفاسد . وفي سبيل درء هذه المفاسد لا بأس من تعطل كل المصالح الناتجة عن تحرر الإنسان رجلا وامرأة ، مادام الأمر في الفقه الإسلامي أمر منع المفاسد ودرئها . ولن نناقش هذه القاعدة ودلالة طرحها هنا ، فلذلك النقاش مجال آخر لأن الذي يهمنا هنا كشف التطابق بين خطاب الاعتدال وخطاب التطرف فيما يتعلق بقضية المرأة عامة ، وبمسألة التغطية خاصة . الشيخ محمد الغزالي قطب الاعتدال يعتمد على بعض المرويات التي تقول إن النبي صلعم منع رجلا من الجهاد - أو بالأحرى أعفاه - ليصحب زوجته في سفرها إلى مكة لتأدية فريضة الحج . ويستنبط الشيخ الغزالي من هذه الرواية دلالتها وفق الجماعات الإسلامية في تحريم الرحلات الجماعية المختلطة . يقول : وتعطيل رجل عن الجهاد ليصحب امرأته في حجها أمر له دلالته أو القاعدة الشرعية (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) ، وانطلاق امرأة على ناقتها تطوي الطريق بالليل والنهار وحدها مظنة تهجم السفلة وقطاع الطريق عليها ، ولم تخل الدنيا قديما ولا حديثا من أولئك الأوباش الذين يستضعفون النساء وينتهزون فرصة لاغتصابهن .. ... ومن هنا فقد أقرت الجماعات الإسلامية على رفض الرحلات المختلطة التي تنظمها الجامعات للطلاب والطالبات ، وقالت كل جماعة تكون على حدة . وإذا سافرت الطالبات في رحلة كشف واستطلاع وثقافة وجب أن تكون عليهن حراسة قوية من مشرفات يقظات ذكيات»(٤٤) .

ولا يهم أن يتناقض الخطاب الديني في فهمه للمرأة بين كونها عورة يجب تغطيتها وكونها جوهرة ثمينة يجب حجبها عن أعين اللصوص وأيديهم ، مادامت المحصلة النهائية واحدة ، هي قهر الكائن الإنساني المسمى بالمرأة ، وإخضاعه لسطوة الرجل بعد أن يتم إفراغ وعي هذا الأخير من أي طاقة للفهم والتحليل . في نبرة الخطاب المعتدل المرأة جوهرة ثمينة . حاضنة الطفولة ومربية الأجيال . يجب حمايتها من اللصوص وشذاذ الآفاق . وفي الخطاب المتطرف المرأة عورة ومصيدة الشيطان فتغطيتها من أوجب الواجبات . والنتيجة كما قلنا واحدة في كلا الخطابين . ولنسمع داعية آخر يمكن أن ندرجه في خطاب التطرف انطلاقا من معطيات خطابه ، لا من أي تصنيف مسبق : «ويتساوى مع موضوع اختلاط الجنسين موضوع الحجاب ، والحجاب بمعنى الاحتجاب عن الرجال ، وبمعنى حجب زينة المرأة ، وستر معالم جسمها عن أن يتعرض لأعين كل رجل ، حتى لا تكون عرضة للإغواء والإغراء ، وبالتالي الوقوع في المحرَّم ، وإذا كانت النظرة سهما مسموما ، فكيف تكون الحال إذا أبيح للمرأة أن تفعل ما تفعله مما نراه اليوم في كل مكان ؟... لقد أكثروا الكلام حول هذا الأصل الرئيسي من أصول الأخلاق الاجتماعية إذ أرادوا هدمه فماذا فعلوا بعد ذلك ؟ لقد أضاعوا على المرأة حياءها . وهو سياج عفافها ، ورمز شرفها ... ولهذا شدّد الإسلام في تحريم السفور ، ومنع الاختلاط وإبداء الزينة والخلوة . لأن ذلك هو منفذ الخطر ، وهو حبائل الشيطان ، والطريق إلى الهاوية وبلغ من شدة هذا التحذير أنه اعتبر كل امرأة تمر بقوم وهي متعطرة فيجدون ريحها زانية ... وليس

ذلك لفقد الثقة بالمرأة أو الرجل ، ولكنه العلاج الإلهى الوحيد لصيانة الأعراض ، لكل من الرجل والمرأة»[٤٥] .

وإذا كانت بنت الشاطىء تجد تبريراً - ولا نقول تفسيراً - لقضايا تعدد الزوجات والطلاق والميراث وشهادة المرأة - فإنها عندما تتعرض لقضية الحجاب تقول : وما كان لى ولا لسواى أن يزعم أن الحجاب لم يفرضه الإسلام على المؤمنات . فمفهوم الحجاب الإسلامى هو التصون والعفة والاحتشام ، فقد أمر الله المؤمنات كما أمر المؤمنين»[٤٦] .

وحين تصل من معرفة أسباب نزول آيات الحجاب إلى علّة التشريع . وهى علة أظنها انتفت فى الواقع المعاصر الذى انتهى فيه نظام الإماء والعبيد ، فلم يعد ثمة حاجة لتخصيص الحرائر من النساء بلباس معين وزى محدد ، حين تصل بنت الشاطىء إلى التفسير الحقيقى لمسألة الحجاب تُعرض عنه ، وترى أن الحجاب مازال مطلوبا ومشروعا . «بهذا صار الحجاب سمة للحرائر ، وزيا للعقائل الكريمات من بيت النبوة ، ونساء المؤمنين ، يعرفن به فلا يشتبهن بالإماء المبتذلات ، ولا يتعرضن لأذى من كلمة جارحة يلفظ بها فاجر أو سفيه»[٤٧] وعلينا الا ننسى أن بنت الشاطىء هى التى فاجأتنا منذ شهور قلائل بتصريح لها أدلت بـه إلى إحدى محررات مجلة «نصف الدنيا» القاهرية ، وهو تصريح تم وضعه على غلاف المجلة يقول : «نعم .. نحن ناقصات عقل ودين» .

٤ -

لم ندخل مع الخطاب الدينى هنا فى أى سجال حول مشروعية النصوص الدينية التى يستند إليها ، لأن الدخول فى إشكالية النصوص الخاصة بالمرأة وبكل قضاياهايتحتاج لدراسة أخرى نزمع أن ننشرها مستقلة . كل ما حرصنا عليه فى هذه الدراسة إبراز القضايا الآتية :

أولا : إن الخطاب الدينى يزيف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية فى الأساس . ولأنه خطاب مأزوم فهو يساهم فى تعقيد الإشكالية على حين يزعم أنه يساهم فى حلها ، ونعنى بالإشكالية أزمة الواقع العربى والإسلامى المعاصر .

ثانيا : ولأنه خطاب مأزوم فهو يعتمد على النصوص الشاذة والاستثنائية ويلجأ إلى أضعف الحلقات الاجتماعية سعيا لنفى الإنسان . وهو من هذه الوجهة يتعامل مع المرأة تعامله مع الأقليات الدينية الأخرى ، المسيحية خصوصا . فهو إذ يسعى لحبس المرأة داخل أسوار البيت ، وداخل زى الحجاب ، يهدف إلى اخفائها وتغطيتها ، بنفس القدر الذى يسعى فيه إلى إلغاء وجود الأقليات المسيحية بحبسهم فى سجن مفهوم «أهل الذمة» . إن ولاية المسلمين على المسيحيين أو غيرهم من الأقليات الدينية الأخرى يساوى فى آلية الخطاب الدينى مفهوم ولاية الرجل - أو بالأحرى قوامته - على المرأة . ومهما كانت عمليات التجميل التى يحاولها الخطاب الدينى فى طرح المفهومين - أهل الذمة وقوامة الرجل - فإن مفهوم «الإلغاء» إلغاء الآخر وإلغاء المرأة - يظل هو المفهوم «المحايث» للخطاب .



ثالثا : إن هذا الخطاب - رغم سلفيته - يستند إلى جانب مرجعية النصوص الدينية ، إلى مرجعية أخرى من خارجه . هى مرجعية أوربا المزدوجة : أوربا العلم والنهضة والإنجاز من جهة ، وأوربا العرى والشذوذ والتفكك من ناحية أخرى . ولأنه لا يستطيع مناهضة الجانب الأول فإنه يلجأ بإسقاط الجانب الثانى على خطاب النهضة العربى من أجل إدانته وتشويهه ، ويتصور أنه بذلك يشوه الإنجاز الأوروبى بطريقة غير مباشرة . إنها آلية الانتقام غير الواعى للإنجاز الذى يكشف له عجزه وتهافته وضعف منطقه .

والذى يهمنا هنا فى هذه الخاتمة أن نشير إلى أن آلية «الإلغاء» تلك المشار إليها فى «ثانيا» هى فى حقيقتها عملية قتل واغتيال ، سواء بالنسبة للآخر غير المسلم ، أو بالنسبة للمرأة . وعملية القتل المزدوجة تلك تستهدف البناء الاجتماعى والنسيج القومى لوجود الأمة . وفيما يخص عملية اغتيال المرأة فإن رمز «الحجاب» بكل ما يمثله ويجسده يتوارى سيموطيقيا - أى من حيث كونه علاقة دالة مع السلوك شبه الانتحارى المؤقت للمرأة المصرية حين

يموت عنها زوجها . الحداد فى الملابس السوداء يوازى فى العصور الحديثة ما كانت تقوم بـه المرأة من تغطية جسدها بطمى النيل فى فترة الحداد . وهذه الشعيرة الأخيرة كانت بمثابة تمثيل رمزى لعملية دفن الزوج داخل جدران القبر المبنى من الطين الذى هو فى الأصل طمى النيل(٤٨) . إن حبس المرأة فى زى الحجاب تجسيد رمزى للتغطية على عقلها ووجودها الاجتماعى . وهذا الإلغاء لوجودها الاجتماعى هو عملية قتل شبيهة بعملية الانتحار الشعائرى المؤقت المشار إليها فى حداد المرأة المصرية . لكن تظل هناك فروق ملموسة : الفارق الأول أن الحداد انتحار اختيارى مؤقت فى حين أن الإلغاء قتل عمدى جبرى دائم . الفارق الثانى أن الحداد تعبير عن عاطفة إزاء الفقد ، بينما قتل الخطاب الدينى للمرأة تكريس لأزمة وهدم لواقع اجتماعى ، وتسليم نهائى بالهزيمة . هل يمكن بعد ذلك كله أن يختلف معنا أحد فى أن الحضور الظاهرى للمرأة فى الخطاب الدينى هو حضور يؤكد «الفقد» بما هو حضور مرتهن بالنفى ؟! وهل يمكن الحديث عن «بعد» المرأة فى الخطاب الدينى دون أن نضيف إليه صفة «المفقود» ؟!

الهوامش والتعليقات :

(١) فى حديث لمجلة «آخر ساعة» للمحررة علا المستكاوى . نقلا عن : محمود الجوهرى : **الأخت المسلمة أساس المجتمع الفاضل** ، دار الأنصار ، القاهرة ، ١٩٧٨ م ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

(٢) نقلا عن المرجع السابق ، ص ١١٠ ـ ١١١ .

(٣) انظر على سبيل المثال : محمد الغزالى : **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة** ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩١ م ، ص ١٥ ـ ١٦ . وأيضا : عبد الحى الفرماوى : **صحوة فى عالم المرأة** ، رد على الدكتور زكى نجيب محمود ، مكتبة التراث الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ . وانظر كذلك : محمود الجوهرى : الأخت المسلمة ، سبقت الإشارة إليه ، ص ٢٦ ، ٧٥ .

(٤) محمد الغزالى : قضايا المرأة . ص ١٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٥ ـ ١٦ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٨) نشرت المقالة الأولى بتاريخ ٤/٩/ ١٩٨٤ م ، ونشر الرد بتاريخ ٥/٧/ ١٩٨٤ .

(٩) عبد الحى الفرماوى : صحوة فى عالم المرأة ، ص ٢٤ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٥

(١١) المرجع السابق ، ص : ٢٦ ـ ٢٧ .

(١٢) محمود الجوهرى : الأخت المسلمة ، ص : ١٤ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٩١ ـ ٩٢ .

(١٤) انظر المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(١٥) عبد الحى الفرماوى : صحوة فى عالم المرأة ، ص ١٥ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٥١ .

(١٨) انظر : قصيدة من مذكرات المتنبى فى مصر ، ديوان البكاء بين يدى زرقاء اليمامة . مكتبة مدبولى ، مصر ، ١٩٧٣ م ، ص ١٢١ .

(١٩) انظر : سيد قطب : معالم فى الطريق ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ص : ١٢٧ ـ ١٢٩ .

(٢٠) محمد الغزالى : قضايا المرأة ، ص : ٨ .

(٢١) أنظر : المرجع السابق ، ص ٢٨ ، وانظر كذلك : الصفحات ، ٤٩ : ١٥٨ ـ ١٥٩ .

(٢٢) انظر : المرجع السابق ، ص : ٢٩ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص : ١٣ ـ ١٤ .

(٢٤) محمود الجوهرى : الأخت المسلمة ، ص : ٥٣ ـ ٥٤ .

(٢٥) محمد الغزالى : قضايا المرأة ، ص : ٤٦ . وانظر ايضا الصفحات ، ٨٠ ، ١٠٦ ، ١٢٤ ، ٢٠٤ .

(٢٦) انظر : المرجع السابق ، ص : ٢١ ـ ٢٢ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص : ٤٠ ، وانظر ايضا : ص ٤٥ ـ ٤٧ . وانظر كذلك فى الاستشهاد بكتاب الغرب : محمود الجوهرى : الأخت المسلمة ، ص : ١١٢ ـ ١١٩ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص : ١٧٠ ـ ١٧١ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص : ١١٦ ـ ١١٧ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١١٨ .

(٣١) عبد الحى الفرماوى : صحوة فى عالم المرأة ، ص ٨٣ ـ ٨٥ . وانظر ايضا : محمود الجوهرى : الأخت المسلمة ، ص : ٨٣ ـ ٨٤ .

(٣٢) نقلا عن محمود الجوهرى : الأخت المسلمة ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

(٣٣) نقلا عن عبد الحى الفرماوى : صحوة فى عالم المرأة ، ص ١١ .

(٣٤) نقلا عن عبد الحى الفرماوى : صحوة فى عالم المرأة ، ص ٧٩ ـ ٨١ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص : ٨٢ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٨٥ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص : ٨٦ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص : ٨٧ ـ ٨٨ . وانظر فى نفس التأويل : محمود الجوهرى : الأخت المسلمة ، ص : ٨٢ ـ ٨٣ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص : ٨٨ .

(٤٠) محمود الجوهرى : الأخت المسلمة . ص : ٤٢ .

(٤١) نقلا عن محمود الجوهرى : المرجع السابق ، ص : ٤٢ .

(٤٢) المرجع السابق ، ص : ٧٧

(٤٣) عبد الحى الفرماوى : صحوة فى عالم المرأة ، ص : ٣١ ـ ٣٢ .

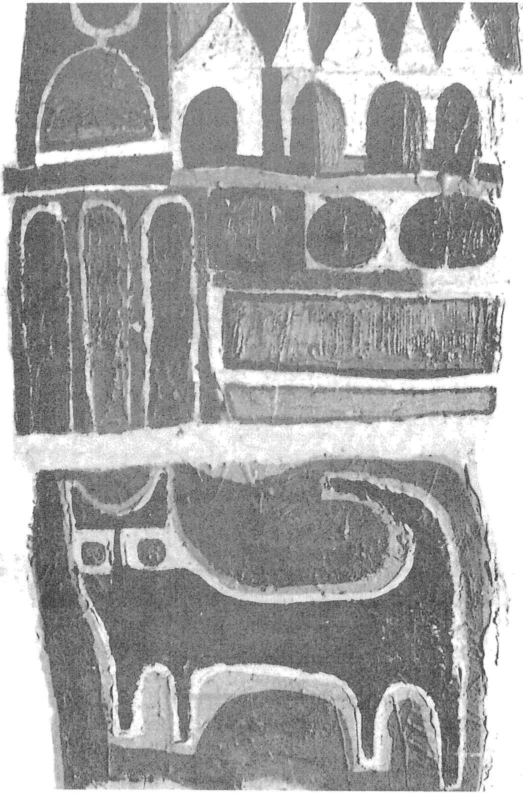
(٤٤) محمد الغزالى : قضايا المرأة ، ص : ١٦٠ ـ ١٦١ .

(٤٥) محمود الجوهرى : الأخت المسلمة ، ص : ٤٣ ـ ٤٤ .

(٤٦) نقلا عن محمود الجوهرى : المرجع السابق ، ص : ١٠٠ .

(٤٧) نقلا عن محمود الجوهرى : المرجع السابق ، ص : ١٠٠ .

(٤٨) هذا تفسير الصديق الدكتور أحمد على مرسى فى دراسة يعدها عن البكاء بعنوان «الموت فى قرية مصرية» أرجو أن تنشر قريبا . وقد أتاح لى مشكوراً فرصة الاطلاع عليها وهى ما تزال قيد التحرير .



تصوير للفنان اسماعيل طه

التأسيس :
الدولة فى عصر الرسول

سيد القمنى

باحث مصرى ، له العديد من الدراسات منها . « النبى إبراهيم »و« الحزب الهاشمى » و « الأسطورة والتراث » وغيرها .

« تحليل لتطور المجتمع القرشى فى مكة ، ولتأسيس الدولة العربية الإسلامية عبر استقراء لتكون الملامح التراتبية للفئات الاجتماعية التى كانت سائدة قبل بعثة الرسول ثم فى المراحل الثلاث التى نبتت فيها الدولة المحمدية » .

التقريش :

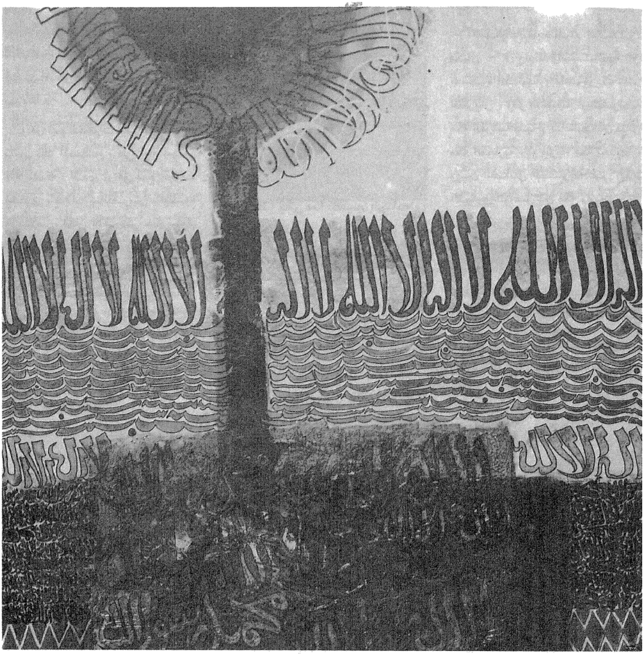
فى يقول القاموس المحيط : إن الملأ هم الأشراف والعلية ، وهم القوم ذوو الشارة والمظهر الحسن والشرف[1] ، وهم فى المعجم (المنجد) أشراف القوم ، الذين يملأون العيون أبهة ، والصدور بهجة[2] .

هكذا وصف رجال الحكومة القرشية ، فى المرحلة القبل إسلامية ، فى معاجمنا اللغوية ، تلك الحكومة الابتدائية ، التى تشكلت من كبار تجار مكة ، أثرياءها وعليتها ، حيث مثّل كل فرد منهم قومه فى تلك الحكومة ، بقدر ما يملك من إمكانات المظهر الحسن والشرف والأبهة ، أى بقدر ما يملك من إمكانات مادية ، وهى الحكومة التى تم تكريسها فى (دار الندوة) ، وعرف التاريخ أعضاءها باسم (الملأ) .

ويلخص لنا (حسين مروة) أمر ندوة الملأ بإيجاز بليغ فيقول :

« إن سيطرة أرستقراطية قريش المالية والتجارية ، كان لابد لها أن تنتج بدورها مؤسساتها السياسية ، المعروفة تاريخيا بدار الندوة ، البذرة الأولى للدولة فى مجتمع مكة ، والتى كان من شأنها ، أن تنظم العلاقات السلطوية لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الأخرى ، الخاضعة لاستغلالها الاقتصادى ، وأن تضفى على هذه العلاقة وجهها الحقوقى ، الملائم للوضع التاريخى آنذاك ، كيما تفرض شرعيتها على تلك الفئات نفسها ، التى أصبح عليها أن تخضع سياسيا كما هى خاضعة اقتصاديا ، لأرستقراطية قريش الحاكمة - الملأ - وكانت الندوة مجلسا يمثل الأرستقراطية ، وفيها كانت تقضى قريش أمورها[3] »

وحكومة الملأ إذن - كما هو بيّن - كانت مجلسا سلطويا قام فى مكة ، من أجل سيطرة الأرستقراطية المكية التجارية على مختلف الشئون ،



تصوير للفنان محمد رضوان حجازى

بغرض تناغمها جميعا مع مصالحهم ، بحيث يؤدى كل شأن دوره فى حماية تجارتهم ، واستمرار سيولتها ، وضمان أمنها ، دون أى توقف يمكن أن يهددها .

ولعل أهم الخطوات التى تمت بسبيل تأمين تلك المصالح ، هى قيام مجلس الملأ نفسه ، الذى ترافق مع خطوات أخرى ، بدأت بالتقريش ، ليتلوه الإيلاف ، فكان التقريش خطوة أولى لتوحيد قبائل مكة وجمعها ، أى تقريشها ، وذلك زمن (قصى بن كلاب) ، عندما استطاع مع حلفائه إجلاء قبائل (خزاعة) عن مكة ، ليتمركز فيها مع أولئك الحلفاء ، نتيجة مجموعة متضافرة من الظروف التاريخية ، بدأت آنذاك تفعل فعلها فى جعل مكة زمن (قصى) ، مركزاً كبيراً لاستراحة القوافل التجارية ، على طريق الخط التجارى ما بين الشام واليمن . وعليه فإن نظام التقريش جاء كشكل اجتماعى ، أكثر تطوراً بدرجة أعلى قليلا ، من الأنظمة القبلية المتشرذمة المتقاتلة بالجزيرة ، وكلون من التنظيم الاجتماعى الذى يجمع القبائل الحليفة لقصى فى أضمومة وحزمة مترابطة بالمصلحة ، مع استقلال كل قبيلة بشكلها العشائرى المألوف ، وهو ما نفهمه من شرح (ابن كثير) لهذا الشكل المجتمعى التقريشى فى قوله :

« وأما اشتقاق قريش ، فقيل : من التقريش ، وهو التجمع بعد التفرق .. وقيل سميت قريشاً قريشا من التقريش ، وهو التكسب والتجارة ، حكاه ابن هشام رحمه الله ، وقال الجوهرى : الكسب والجمع ، وقد قرش يقرش (نظن المقصود هنا القرش أى الهرس بالأضراس ، كما تعنى أيضا جمع القروش أى المال) . وقال البيهقى : إن معاوية قال لابن عباس : فلم سميت قريش قريشا ؟ قال : لدابة تكون فى البحر ، تكون أعظم دوابه ، يقال لها : القرش ، لا تمر بشىء من الغث والسمين إلا أكلته »(٤) .

وهكذا يأتى هذا التفسير الجامع ، معبراً صادقاً عن حال قريش ، وحال المرحلة التاريخية ، متضمنا حال المرحلة المجتمعية ، فالتقريش تجمع للقبائل التى حملت اسم قريش بعدما كانت شراذم قبلية متناثرة متصارعة ، وما جمعها إلا المصلحة المادية المشتركة ، وهى التكسب المادى ، ذلك التكسب الواضح أنه ناتج التجارة على الخط التجارى ، والذى تمثل فى عشور جمركية تقبضها قريش نظير المرور والاستراحة فى مدينتها ، للموقع المتميز لمكة على الخط التجارى الدولى ، وليحمل التعريف معنى هاما بربطه المتين والرائع لجمع الناس وجمع المال بالارتباط المصلحى فالقرش هو مفرد القروش المجموعة ، والقرش هو الكسب المالى ، وهو فى الوقت ذاته تجمع الناس فى مجتمع مترابط (هو الكسب ، وهو الجمع بعد التفرق) ، ليبلغ التعريف كمال تبليغه البلاغى فى تصوير حال هذا الجمع المتكسب ، واستعداده للدفاع عن مصالحه ،وتطور الأمر إلى حد النهم ، فهو كالقرش المتوحش لا يمر بشىء إلا أكله ، مما يشير بالضرورة إلى وجود فئات أخرى ، سقطت فى حومة ذلك الحراك الاقتصادى الاجتماعى ، وذلك فى قرن الجمع والتجمع بالكسب والتقريش وجمع القروش ، مع القرش بالأضراس الذى تمثله دابة البحر .

الإيلاف :

أما التأليف بنظام الإيلاف ، فكان - فى رأينا واستنتاجنا - الخطوة الثانية والضرورية بعد التقريش ، وهو ما طبقته أرستقراطية مكة القرشية بنجاح ، للتأليف بين قبائل مكة التجارية ، أو أثرياء مكة تحديداً ، وبين القبائل الضاربة على الخط التجارى الواصل بين مكة ، وبين حدود الإمبراطوريتين : الرومانية والفارسية ، ثم تأليف ثان بين قريش وبين القبائل الضاربة فى باطن الجزيرة فى خطوط فرعية ، ثم تأليف ثالث بين قريش وبين الإمبراطوريتين .

وبالإيلاف ، وللإيلاف ، كان يتم توزيع المكاسب بشكل تناسبى ، بما يضمن حماية طريق الإيلاف من إغارة البدو ، وتأمينه لمصلحة الجميع ، وهو ما يقول فيه (المسعودى) موجزاً : « وأخذت قريش الإيلاف من الملوك ، وتفسير ذلك **الأمن** » (٥) .

وعلى الطريق التجارى وفروعه الهامة ، ارتبطت قريش بالإيلاف والعهود ، مع شيوخ قبائل عرب الجزيرة ، شيوخ قيس ، واليمامة ، وتميم و**أقيال** اليمن ، وملوك غسان والحيرة ، كما وكلوا عنهم وكلاء فى جوش ونجران ، وغيرها من المواضع الهامة فى شبه الجزيرة(٦) ، وقد اتبعت قريش فى تأليفها أساليب منوعة ، فهناك من رضى من شيوخ البدو على الطرق التجارية بالهدايا والجعالات ، بينما اتفق آخرون على حماية طريق الإيلاف الكبير نظير الاشتراك مع قريش فى تجارتها ، وهو ما يتضح من إشارة (الجاحظ) لدور (هاشم بن عبد مناف) فى تأليف قبائل العرب بإشراكهم فى التجارة(٧) ، ومارواه

(ابن سعد) عن تأليف (هاشم) للقبائل الضاربة على الطريق الشامى بحمل بضائعهم دون أجر[8] ، ثم ما ذكره(**البلاذرى**)عن دور (هاشم) وولده (عبد المطلب) فى عقد المعاهدات وأخذ الحبال من ملوك روما وحمير ، ودور (عبد شمس) فى تألف نجاشى الحبشة ، ثم دور أخيه (نوفل) فى تألف أكاسرة فارس وأخذ عهود الأمن منهم[9] .

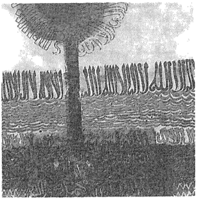
وهكذا ، كان نظام الإيلاف ، تأمينا للطريق ، وطمأنة معلنة للإمبراطوريتين المنتظرتين على نهاية خط طريق الإيلاف ، للقوافل القادمة من مكة ، بحيث ضمنت مكة بإيلافها أمان الرضى الإمبراطورى عن دورها ، وعن اقتدار ملئها ، فى تأمين وصول المواد المطلوبة والسلع الهامة ، فى مواقيتها دون تأخير ، ولعل ما يعبر عن وعى العرب بهذا المعنى فى نظام الإيلاف ، يتضح فى أبيات المطرود بن كعب وهو ينشد :

يا أيها الرجل المحول رحله
هلا نزلت بآل عبد مناف ؟
هبلتك أمك لو نزلت عليهم
ضمنوك من جوع ومن أقراف
الآخذون العهد من آفاقها
والراحلون لرحلة الإيلاف[10]

أما القرآن الكريم ، فكان بصدق تبليغه ، مفصحاً ، موجزاً ، مبلغاً ، ببلاغته أمر الإيلاف وعلاقته بالأمن ، وبالبيت الإلهى المكى ، فى قول الآيات فى سورة تحمل اسم قريش :

« **لإيلاف قريش إيلافهم ، رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت ، الذى أطعمهم من جوع ، وآمنهم من خوف** » .

وقد هيأ مكة للقيام بهذا الدور التاريخى ، مجموعة متسارعة من



الأحداث ، وظروف تلاحقت لتتراكم على صفحة المنطقة وتتوزع على خريطتها ، حيث كان مركز اليمن الزراعى والتجارى قد تهاوى قبل العصر الجاهلى الأخير بزمان ، بينما تضعضعت أحوال الممالك العربية الشمالية (الغساسنة والمناذرة) فى العصر الجاهلى الأخير ، قبل الإسلام بفترة وجيزة ، ووقعت تحت الاحتلال المباشر من الفرس والروم ، وهو ما أحدث - ولا شك - فراغا سياسيا ، فى المنطقة الممتدة من سواحل المحيط الهندى جنوبا ، وحتى الخط الفاصل بين الإمبراطوريتين فى بادية الشام شمالا .

وقد ساعد على رسم تلك الخريطة السياسية ، انهيار مجموعة طرق أخرى لم يبق آمنا من بينها ، سوى الطريق المار بمكة ، قادما من موانىء اليمن ليتجه شمالا ، ثم يتفرع إلى فرعين نحو فارس شرقا وروما شمالا وغربا فى داخل الحدود الفلسطينية والمصرية ، وكان انهيار مجموعة الطرق التجارية الأخرى راجعا إلى تلك الحرب الطويلة الضروس ، التى دارت بين الفرس والروم ، ومطاردة كل منهما الأخرى فى كافة المواضع الممكن الوصول إليها لقطعها ، ولم يبق فى المنطقة آنذاك طريقا مأمونا ، سوى الطريق البرى المار بمكة ، لمنعته الصحراوية على غير أهله ، مما انتهى به إلى طريق أوحد مؤهل للقيام بأمر تجارة العالم ، وهو ما أدى إلى تحول مكة عن وضعها زمن (قصى بن كلاب) كمحطة **ترانزيت** كبرى قابضة للعشور ، إلى مركز للأرستقراطية المكية التجارية فى العصر الجاهلى الأخير ، حيث تمكنت تلك الأرستقراطية بتراكم رأس مال العشور والتجارات الصغيرة ، من الانتقال عن قبض العشور إلى شراء البضائع القادمة من المحيط الهندى وموانىء اليمن ، والتجارة بها لحساب تلك الأرستقراطية ، لتمسك عندها بعنان تجارة عالم ذلك الزمان[11] .

ولنا أن نفترض أن بدء ذلك التحول عن قبض العشور إلى القبض على تجارة العالم ، كان المرحلة التى عمدت فيها قريش إلى إنشاء نظام الإيلاف بعد التقريش ، ففى مرحلة التقريش كانت قريش تقبض عشورها ، وما كان يعنيها كثيراً أمان الطريق ، فهى تتاجر تجارتها البسيطة مع القادمين والآيبين ، وتأخذ العشور من السارق والمسروق ، ومن ثم تطور الأمر عندما أصبحت التجارة ملكا كاملا لها ، وهو ما استدعى السعى الجدى لتأمين تلك التجارة بنظام الإيلاف ، وهى ذات المرحلة التاريخية التى نعتقدها مرحلة الفرز للصراع التنافسى التجارى ، ومن ثم السيادى ، داخل مكة ذاتها ، والذى انتهى كما هو واضح بالمصادر الإسلامية ، الى سيادة مالية شبه كاملة للفرع الأموى ، مع

خسران واضح لأبناء عمومتهم ، الفرع الهاشمى .

ولنا أن نتصور ذلك التراكم المالى وهو ينزع عن الترانزيت إلى المركزية التجارية ، ينمو وذلك من خلال خبر (الواقدى) وتأكيده أنهم كانوا يربحون فى تجارتهم عن الدينار ديناراً[١٢] ، حتى بلغ رأسمال بعض القوافل مئة ألف دينار للقافلة الواحدة ، ويمكن أن نعلم المدى الذى وصل إليه تضخم الرأسمال القرشى من خبر سلعة واحدة ، ترفية ، كمالية ، هى الطيوب ، والتى كان يطلب منها الروم والفرس فى العام ، ما تصل قيمته إلى مئة مليون درهم[١٣] .

أما قافلة (أبى سفيان) التى كانت سببا بعد ذلك فى غزوة بدر الكبرى ، فقد أسهم فيها البيت الأموى بأربعة أخماس رأس المال ، وكان لأسرة (أبى أصيحة) وحدها ما يصل إلى ثلاثين ألف دينار ، وهى أسرة أموية ، وذلك من مجموع أموال القافلة البالغ خمسين ألف دينار .

تحريم المواسم :

وإضافة إلى الإيلاف بعد التقريش ، تمكنت مكة على المستوى الداخلى للجزيرة ، من استقطاب القبائل المتناثرة فى الباطن والأطراف ، لسوقها المركزى ، بتكتيك تدفعه المصلحة ، يتجاوز المفاهيم الدينية القبلية المتعصبة ، فقامت تستضيف فى كعبتها أرباب قبائل الجزيرة على تعددها وتناقضها ، تلك الأرباب التى كانت فى نظر أصحابها أسلافا صالحين ، وكان الرب هو جد القبيلة البعيد وسيدها ورمزها ، ومعبودها وضامن وحدتها وتماسكها ، فكانت تلك الضيافة لسادة القبائل ورموزها ، ضيافة حسنة لكل القبائل ، وسبيلاً إلى التقريب بين القبائل بتجاور الأرباب من الأسلاف ، فى فناء معبد واحد ، بحيث حاز كل رب نفس القدر من الحرمة ، ولم تجد قبائل الجزيرة فى تلك الضيافة غضاضة ، بل رحبت بدورها بتلك الخطوة وسارعت إليها ، وقد بدت تسييداً أوسع . ونشراً لأمر رب كل قبيلة خارج حماه ، وخارج دائرة نفوذه القبلى وحدوده الإقليمية ، مع الأخذ فى الحسبان، الاعتبار الأكثر أهمية ، وهو انهيار الطرق التجارية الأخرى المارة بمواطن تلك القبائل فى بقاع الجزيرة ، مما أدى لسقوط معابدها وكعباتها وتدنى شأن آلهتها ، بفقدها الأساس الاقتصادى مع تحول التجارة عنها ، إضافة إلى التنامى الذى حققته الظروف لمكة ، وهو ما أضعف شأن الأسواق الأخرى إلى حد التضاؤل والتهميش[١٤] .

وعليه ؛ فقد كانت ضيافة الكعبة المكية للأرباب القبلية ، تأليفا آخر لقبائل الجزيرة جميعاً ، وهو ما ساعد على مزيد من تمركز التجارة بمكة ، مع اتصال مكة بفروع للطرق نحو الأسواق الداخلية الضاربة فى بطن الجزيرة ، وزاد فى المركزة التجارية والدينية والقبلية بل واللغوية لمكة ولهجتها القرشية ، بعد أن أصبحت لغة قريش ذات السيادة والانتشار ، فأصبحت مكة مزاراً لكل العرب ، وحاز موسمها التجارى الأكبر (موسم الحج) مكانة لا تضارع ، بعد أن أصبح موسما لكسبهم وعبادتهم وسمرهم ومرحهم ، حتى كادت مكة - على المستوى العرفى - أن تكون عاصمة لجزيرة العرب جميعا .

وبسبيل مزيد من الحفاظ على المكاسب ودوامها ، تمكن الملأ القرشى من تنظيم أسواق بعينها ، فى هيئة مواسم منظمة بمواقيت ، تتفق ومواسم المحاصيل ، سواء فى الجزيرة أو شرق أفريقيا أو الهند ، ووفق خطوط الرياح فى المحيط الهندى ، وموعد وصول شحنات البحر من الهند وشرق أفريقيا إلى موانىء الساحل اليمنى ، ووقت الطلب الشمالى لتلك البضائع والسلع ، بتقدير دقيق ، يأخذ فى اعتباره أصغر العوامل ، حتى طبيعة المناخ وموجات الحرارة والبرودة ، مع تحريم مواقيت تلك الأسواق إيمانيا ومصلحيا ، لضمان الموسم الأكبر (موسم الحج) ، الذى تجمع فيه مواد وبضائع الساحل اليمنى وأسواق الجزيرة الداخلية ، لتشق رحلتها الصيفية إلى الشمال ، بحيث أصبحت أشهر الحج والسفر الصيفى أشهراً حراماً ، ثم كان فى الإمكان - للمصلحة التجارية ، وحسب ظروف تطرأ أحيانا ، وحسب الطلب ، وتغير مواقيت السنة العربية القمرية مع السنة الشمسية الزراعية المحصولية ، ولضبط الأشهر الحرام القمرية مع الرحلتين ومواسم الحصاد - كان بالإمكان تحريك تلك المواقيت ونقل الأشهر عن مواضعها بالإزاحة ، فيما يعرف بنظام النسىء[١٥] .

ولمزيد من الضمانات ، نظم الملأ نواة أولى لقوات مسلحة من العبيد ، ومن الأحابيش ، كانت مهمتهم الأساسية حماية أصحاب رؤوس الأموال والشخصيات الكبرى ، وحراسة بيوت رجال الملأ ، ثم المهمة الأساس ، وهى حراسة القوافل التجارية .

وعليه ؛ فقد أخذت مكة - بتسارع - تتحول إلى حاضرة ، تتناقض مع البداوة والقبلية فى داخلها ،

كما تتناقض مع المحيط المتشرذم حولها فى جزيرة العرب ، ومن ثم كان ضروريا أن تمر مكة بتحولات بنيوية هائلة ، فى تركيبتها الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، التى انتهت بها من قبائل متشرذمة ، إلى قبائل متقرشة ، خاضعة لرجال الندوة من حكومة الملأ ، لتنضح – باشتراك المصالح – تقريشها ، إيلافا على محيطها القبلى فى الجزيرة ، وبخاصة القبائل التى ألفها طريق الإيلاف الأكبر .

المتغير الاجتماعى :

يسوق (ابن سعد) فى طبقاته خبراً ، يوافقه عليه جميع رواة السير والأخبار ، والخبر يقول : إنه حين تغلبت قريش على خزاعة ، وتسلم (قصى بن كلاب) – بعد أن كثر ماله وعظم شرفه – زعامة قبائل مكة المتحالفة معه ، التى تقرشت ، قطع (قصى) مكة أرباعا بين قومه ، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم[١٦] ، وقد ذهب (برهان الدين دلو) مذهب (حسين مروة) ، فى تحديد المغزى التاريخى لهذا الحدث ، بأنه كان تصنيفاً اجتماعيا لسكان مكة من بطون قريش وحلفائها ، روعى فيه الوضع المالى دون العرف القبلى ، إذ جعلهم صنفاً ممتازاً أسكنهم فى بطاح مكة حول الكعبة ، وهم قريش البطاح ، وكان منهم التجار والأثرياء ، وصنفا أدنى أُسكن فى الظواهر ، وهم قريش الظواهر ، وكانت قريش الظواهر متبدية أو شبه مستقرة[١٧] ، وقد ركن الكاتب هنا ، فى تقديره لسوء الأحوال المادية لقريش الظواهر ، إلى تقرير الباحث المؤرخ (جواد على) فى مفصله عن تاريخ العرب قبل الإسلام[١٨] . ومن ثم أستنتج من التصنيف المشار إليه ..



« إن الوضع المالى والتجارى لأبناء القبيلة ، أصبح يحتل المركز الأول من الاعتبار ، فكان أن أصبح بنو عبد مناف وبنو عبد الدار فى مقدمة قريش البطاح ، لأنهم صاروا أوفر مالا وأعظم تجارة ، ثم احتلت أمية فى قريش الجاهلية الأخيرة مكان الصدارة ، مذ أصبح فيهم أعظم التجار ثراء ، وبسطت سلطانها المالى والتجارى على كثير من قبائل المنطقة العربية خارج مكة ، وبفضل مركز أمية المالى والتجارى ، فإن أمراء القوافل كانوا منهم »[١٩].

ونرى من واجبنا هنا التوضيح ، حتى لا يختلط الأمر ، حيث كان بنو عبد مناف وبنو عبد الدار أبناء لقصى سيد مكة – المتقرشة – الأول ، والمطلق النفوذ ، والأكثر مالا ، وكان طبيعيا أن يكون وريثه فى مقدمة قريش البطاح ، وليس كما ذهب (دلو) لكون وفرة مالهم الأساس كانت من التجارة ، وإنما لوراثتهم ألوية التشريف والسيادة عن سلفهم (قصى) ، مما أعطاهم فرصة الحصول على النصيب الكامل من المكوس الجمركية لبضائع الترانزيت المارة بمكة ، وهى الألوية التى يشرف كل منها على لون من الخدمات المأجورة ، التى كانوا يؤدونها للتجار المارين بمكة بقوافلهم ، والتى حملت أسماء ألوية التشريف التى نظمها (قصى) للحصول على النصيب الأعظم من المكوس ، وتمثلت فى (السقاية ، والرفادة ، والحجابة ، والسدانة ، واللواء ، والندوة .. الخ) .

والاعتراض من جانبنا يقوم على حجة أن تلك المرحلة كانت قبل انتقال قريش إلى مرحلة التجارة لحسابها ، إلا أن إشارة الكاتب (دلو) ، التى تؤكد أن الوضع المالى لأبناء القبيلة ، قد أصبح يحتل الموقع الأول من الاعتبار ، فهو الأمر الذى لا يمكن النزاع حوله .

ومع ذلك الثراء الذى أصاب حظوظه أفراداً من عشائر مكية مختلفة ، ومع تحول هؤلاء النفر عن قبض العشور إلى التجارة لحسابهم ، ومع حجم تلك التجارة الهائل ، كان طبيعيا ، بل كان محتما ، أن تبدأ الانقسامات الطبقية الحادة فى الظهور بوضوح داخل القبيلة الواحدة ، وهو ما انعكس بدوره على الوضع القبلى للقبائل الأخرى بالجزيرة ، المرتبطة بحركة مكة التجارية ، وهو ما كان العامل الأول فى تهشيم الأسس القديمة لروابط القبيلة ، وسيولة لزوجتها الجامعة لأفرادها ، نتيجة للتطور التجارى ، وما صاحبه من تقسيم للعمل ، وتضخم ملكيات رؤوس الأموال ، مقابل فارق طبقى كبير ، نتيجة لتفاوت توزيع الثروة ، مع اختلاف الأوضاع والأدوار فى العملية التجارية التى تقودها مكة ، أو بالتحديد نفر متبعثر فى قبائلها ، شكل الأساس الاقتصادى المتين بينهم رابطة قيادية

للعملية التجارية ، فتنوعت الأدوار ما بين ملاك للمال ، إلى أدلاء للقوافل ، وحراس مسلحين ، وعمال تشهيلات للشحن والتفريغ ، وآخرين يهتبلون الفرص على الطريق لتقديم الخدمات الضرورية للقوافل ، وفى نقاط محددة ومحطات قاموا بإنشائها على الطريق للترغيب فى الاستراحة ، وشراء خدمات الراحة . هذا إضافة إلى المتاجرين الصغار ، وشيوخ القبائل الذين يتقاضون الإتاوات ، ثم الأهم وهو انتشار التعامل النقدى بعملات الفرس والروم ، وهو ما أدى جميعه لفوارق وتفاوت ، فكك بالتدريج روابط النظام قبلى القديم ، نتيجة حتمية لوجود العبيد والمعدمين على الطرف الآخر ، غير المستفيد من العملية التجارية القائمة ، داخل ذات القبيلة ، ومن ثم بدأت قيم القبيلة القديمة تتراجع .

والمعلوم أن القيم القبلية القديمة ، كانت تقوم على المساواة المطلقة ، والامتلاك الجماعى لوسائل الإنتاج والثروة ، ومن ثم توافقت معها علاقات الإنتاج ، فكان الولاء الجماعى للقبيلة ، وتماسك الكل فى القبيلة مع أى فرد فيها مهما صغر شأنه ضد الكون جميعا ، فهى تأخذ بثأره حتى لو تآكلت جميعا ، ثم هو معها كترس فى آلة عسكرية متحركة دوما ، لا رابط لها سوى تلك اللزوجة الاجتماعية ، والسلف المشترك العزيز على جميع نفوس الأفراد ، فكانت القبيلة وكان السلف ، هو الوطن ، وكان ذلك اللون من العلاقات الاجتماعية هو الضمان الوحيد لسلامتها كوحدة محاربة متنقلة .

ولكن بعد التطور السريع ، واستقرار أكثر القبائل ، خاصة القوية ، على الطريق التجارى الرئيسى ، أو الطرق الفرعية ، وظهور الفوارق الطبقية الحادة داخل القبيلة ، لم تعد القبيلة مسئولة كل المسئولية عن الفرد فيها ، وبدأت تظهر حالات خلع الأفراد الذين يمكن بحمقهم جلب الضرر للقبيلة التى شرعت فى الاستقرار ، فظهرت طائفة الخلعاء المتشردين،ثم من جانب آخر ظهرت جماعات الصعاليك ، أولئك الأفراد الذين بدأوا بدورهم يرفضون المنطق الجديد ، ويهجرون قبائلهم ، وأخذ تراكم رأس المال لدى أفراد بذاتهم يفعل فعله ، فى تحول الولاء عن القبيلة إلى الطبقة ، كما أخذت قيَم الولاء الجمعى تنداح مخلفة وراءها شكلا جديداً من العلاقات الاجتماعية الأكثر تطوراً ، تمثلت فى الفردية التى اتضحت فى إمكان تحدد قيمة الفرد دون جماعة ، مع تحول قيمة الشرف عن النسب القبلى وعدد النفر إلى قدر ما يملك من مال ، وهو ما أفصح عن نفسه فى تكوين جيش العبيد والأحلاف والأحابيش ، الذى كان مؤشرا بالغ الدلالة على بدء منطق جديد ، يمكن فيه الاستغناء عن النفورة وعزة النفر القبلى ، بعد أن بات ممكنا شراء النفر المسلح والمدرب ، أو الحليف بالمصلحة المادية ، وهو ما بدأ يخرج بالفرد عن القبيلة إلى التحالف المصلحى مع أفراد من قبائل أخرى ، وهو شاهد واضح البرهنة على بدء تفجر الأطر القبلية .

وهكذا أمسى ممكنا أن تجمع المصالح بين أصحاب الثروات على تفرقهم بين قبائل مختلفة ، وعلى أن يجمع الشقاء بين المستضعفين على تفرقهم بين قبائل مختلفة ، وهو ما يشهد عليه بدء ظهور تجمعات أكبر من القبيلة ، تمثلت فى أحلاف يأتينا خبرها فى أسمائها عبر كتب السير والأخبار ، مثل حلف ذى المجاز وتنوخ ، وحلف قريش والأحابيش ، وحلف الفضول ، وحلف المطيبين ، وحلف لعقة الدم ، وحلف الأحلاف ، وحلف الرباب ، وحلف الحمس .. الخ ، لتشير الظاهرة إلى توجه اجتماعى جديد ينحو نحو التوحد على أساس من المصالح المشتركة .

لكن ، علينا هنا أن نكون حذرين ؛ فالمرحلة كانت مرحلة بدء ، وكل تلك التطورات لم تكن تعنى تفجيرا كاملا للقديم ومبرما ، لأنه بقليل من الجهد ، يمكننا – ونحن ندرس مجتمع مكة تحديداً – أن نلحظ المحتوى الطبقى الجديد ، وهو متخفى برداء أو شكل قبلى عصبى عشائرى قديم ، بمعنى أن الجديد قد تزيا بالقديم ، وسحت كل مجموعة من الأثرياء إلى ربط أفراد قبيلتهم بهم وبمصالحهم ، بالعطاء والمنح ، وإشراك صغار تجار القبيلة فى قوافلهم التجارية ، مما أسفر فى المجتمع المكى تحديداً عن محتوى طبقى يتخفى داخل نسق عشائرى ، تمثل فى انقسام قريش إلى حزبين كبيرين قبليين ، بين أبناء العمومة ، أو إلى طبقتين ولكن بملامح وقسمات قبلية ، يمثلهما البيت الأموى الثرى ، والبيت الهاشمى الذى غلب عليه الفقر ، وبخاصة فى بيت عبد المطلب ، وإن كان من العملية التوضيح أن ذلك الانقسام بدوره غير تام التحديد بفواصل قاطعة مانعة ، بل كان يتضمن بعض التداخل الطبقى بين العشيرتين ، فضمت الطبقة الثرية أفراداً من هاشم ، مثل العباس بن عبد المطلب ، وأبو لهب (عبد العزى) ، يشاركون أمية المصلحة الطبقية ، ولذلك فإن المحتوى وإن تغير ، فقد ظل يتخفى بأردية عصبية النسق ، وظل الشكل القديم محافظاً مع تغير المحتوى ، لقد

كانت المرحلة مرحلة بدء ، بدء تحول ، بدء طور انتقالى .

ويمكن للمطالع فى تلك المرحلة ، أن يلحظ أمرا له مغزاه ، فيجد فقر هاشم وبنى عبد المطلب طارىء جديد ، وهو ما يدفع إلى افتراضه متصلا بالمنافسة التجارية التى يقع فيها البعض بالضرورة خاسراً ، كما يفترض اتصاله بالصراع بين البيتين الهاشمى والأموى ، الذى يضرب بجذوره فى الماضى إلى أيام الجد (قصى بن كلاب) ، وهو الصراع الذى استعر حول حيازة ألوية التشريف السيادية ، والتى لا جدال كانت سلطوية فى بعض مناحيها كما فى لواء (الندوة) ولواء (اللواء) ، وهى الألوية التى استمر صراع حار حولها لأنها كانت عاملا حاسما فى القسمة الطبقية وبينما اعتمد الأمويون فى تقوية سلطتهم ونفوذهم على مزيد من التراكم الثروى ، وعقد الموادعات والتحالفات التى تضمنها المصالح المادية المشتركة مع قبائل أخرى ، فإن الهاشميين لجأوا إلى كسب مزيد من التشريف والألويه بتكتيك آخر ، زاد فى فقدهم للأساس المادى باستمرار ، لكنه كان منحى يهدف إلى كسب ولاء القبائل بالعطاء والبذل ، لكسب الشرف الرئاسى بالجود والفضل ، فهذا (هاشم) يضع ثروته جميعها تقريبا فى قافلة قوامها الزاد ، لفقراء مكة والقبائل ، فى سنوات المجاعة المسنتة ، وقام يهشم الثريد باللحم للجوعى بيديه ، لذلك لقب هاشما ، أما اسمه الحقيقى فكان (عمرو) ، وفى ذلك يقول (ابن كثير) :

« .. هاشم واسمه عمرو ، سمى هاشما لهشمه الثريد مع اللحم لقومه فى سنى المحل ، كما قال مطرود بن كعب الخزاعى فى قصيدته ..



عمرو الذى هشم الثريد لقومه
ورجال مكة مسنتون عجاف[٢٠]
سنت إليه الرحلتان كلاهما
سفر الشتاء ورحلة الأصياف »

وإشارة (مطرود بن كعب) هنا ، لعلاقة هاشم برحلتى الشتاء والصيف ، إضافة لما سبق وأشرنا إليه فى أخذه الإيلاف لقريش من الملوك وزعماء القبائل ، تلقى ضوءاً على علاقة البيت الهاشمى الوطيدة ، القديمة ، بالنظام التجارى المكى ، باعتباره أحد المؤسسين لنظام الإيلاف ، ودوره فى التجارة العالمية ، التى – لاشك – جعلت بيت هاشم أياما ، بيتا ثريا ينافس البيت الأموى ، وإن افقره ذلك الأمر غير الواضح بكتبنا التراثية ، والذى أرجعناه افتراضا إلى السقوط فى حلبة المنافسة ، وإلى عنصر آخر غير تام الإقناع ، وإن كان ذا دور هام ، وهو الكرم والعطاء ، لإقامة تحالفات مطلوبة فى الصراع ، وكسبا للرجال فى حومة مقبلة ، وإن كان ذلك العنصر فى منطق الجزيرة وطبعها المجدب الشظف ، وخاصة فى تلك المرحلة الطبقية ، ربما كان منطقا مقنعا للعرب أنفسهم بحق التشريف السيادى لهاشم ، فكان للكرم لديهم مغزاه السياسى والاجتماعى ، وكان مما يوهم الكريم بالتسييد وما يستتبعه التسييد من سلطة ، وهو ما يدل عليه قول (حاتم الطائى) أكرم العرب وأشهرهم فى هذا الضرب السيادى :

يقولون لى : أهلكت مالك فاقتصد
وما كنت ـ لولا ما يقولون ـ سيداً[٢١]

ثم يخبرنا التاريخ أن (هاشم) قد دفع بالصراع دفعة كبرى ، عندما دعم حلفه ضد (أمية) بزواج شرف تعاقدى ، مع أهل الحرب والدم والحلقة من بنى النجار ، خزرج يثرب ، وأن أخاه (المطلب) سار على نفس المنحى التكتيكى ، وأن عبد المطلب بن هشام قام بدعم آخر لحلف « هاشم يثرب ـ الخزرج » بزواج آخر ، واستمر فى البذل حتى لقبته العرب بالفياض لكثرة جوده[٢٢] فى الوق الذى حافظ ولده العباس على ماله ، فكان كثير المال ، وهو ما يشير إلى ممكنات الثراء فى البيت الهاشمى ، لولا بذل هاشم وعبد المطلب وآله ، وبخل شديد وحرص فى العباس ، حدثتنا عنه كتب السيرة فى أكثر من مناسبة .

المستوى الفكرى :

ومع مزيد من التراكم على خط التطور ، كان لابد أن يتزايد التناقض بين الشكل والمحتوى ، حتى يبلغ مداه التفجيرى للإطار أو الشكل ، لصالح المحتوى الجديد ، بعد تراكم الجديد داخل إطار ضاق به ولم يعد يسعه ، وقدساعد على زيادة ذلك التناقض بين الشكل والمحتوى ، بقاء الشكل أو الإطار محكوما بعلاقات استهلكها التطور السريع ، فتفسخت القيم القبلية ، رغم الإصرار الظاهر على

استدامتها ، هذا بالطبع مع الإفراز الفكرى للمرحلة التى اصطبغت بالشكل المادى النفعى ، فاستبطن المحتوى الجديد ، داخل فكر قديم ، لكن فقط للمسامرات الفكرية ، والندوات الديوانية ، والممارسات الطقسية ، والتبريرات النفعية ، دون أيمان حقيقى ، فعلى المستوى الواقعى ، أمسى ظاهراً رفض العربى وخاصة المكى ، لكثير من أشكال المعجزات الميتافيزيقية القديمة ، خاصة إذا ما كان ذلك المكى من الطبقة الثرية الأرستقراطية ، المترفة والمتحققة ، حتى أصبحت تلك الميتافيزيقا القديمة فى مأثورة الجديد ، على لسان الصفوة التى أتاحت لها الثروة التزود بالثقافة الحضارية فى مدارس الامبراطوريات وجامعاتها ، مجرد **أساطير الأولين** ، وما كان يتم استدعاءها عن قناعة ، بل من باب التخديم على المصالح المادية ، ولم يعد الفكر الدينى ومفاهيمه ، سوى أسلوب لتنسيق المكاسب ، ومطية لمنافع مادية بحت .

ومن ثم تخبرنا صدور كتب السير والأخبار ، بتسامح مطاط فى قبول أى دين وأى معتقد ، مهما بدا شاذاً وغير مألوف ، شرط أن يكون دافعاً لمزيد من الحضور التجارى ، أو على الأقل شرط ألا يكون متضاربا مع المصلحة التجارية ، وكان أمراً مفروغ الحدوث ، أن يبلغ ذلك التناقض مداه على كافة المستويات :

● فعلى المستوى الاجتماعى : حسم جدل التطور ، التناقض بين الشكل الجماعى ، وبين المحتوى الطبقى الفردى ، لصالح الشكل الطبقى ، وإن ظلت النزعة القبلية القديمة تقاوم ذلك الحسم ، بتشرذمها غير المؤتلف ، لأسباب تتضح فى المستوى الاقتصادى .

● وعلى المستوى الاقتصادى : كان تركز الثروة بيد أفراد دون آخرين داخل القبيلة ، دافعا لمزيد من تناقض الشكل القبلى والمحتوى الطبقى ، وكان مفترضا وصول التناقض لمرحلة التفجر لصالح المحتوى الطبقى ، لولا أن الشكل القبلى كان يؤدى للقيادة المكية ، ولمصالح الملأ تحديداً ، مكسبا أكبر من التحول النهائى نحو الشكل الطبقى ، لأن التفكك القبلى وبقاء القبلية وإطالة أمدها ، كان يعنى مزيداً من التراكم الثروى لأرستقراطية مكة ، وهو الأمر الذى يفسره المستوى الفكرى .

● وعلى المستوى الفكرى : كان الرب يمثل سيد القبيلة وسلفهاومعبودها ورمز عزتها وكبريائها ، وكان تجمع تلك الأرباب فى ضيافة الكعبة المكية ، يعنى مزيداً من الحضور التجارى لأتباع الأرباب ، ومزيداً من المكاسب ، فكان المحتوى الطبقى يسير نحو تفجير الشكل القبلى لصالح توحد القبائل جميعا ، بتقارب مصالح الأثرياء من قبائل مختلفة ، بحيث صار ممكنا رفض رب القبيلة وسيدها وسلفها المعبود لدى الفرد عند الشريحتين الاجتماعيتين ، الأرستقراطية والمعدمة ، فكانت الشريحة الأرستقراطية ، تنحو نحو التوحد المصلحى الذى احتاج أدلجة ، أفرزت اعتقاداً فى إله واحد يرعى تلك المصالح ، ولأنهم السادة والملأ والحكومة فقد جاء إلههم الجديد فى مرتبة تتفق ومكانتهم ، ليصبح فوق آلهة الكعبة جميعا ، وسيداً مطلقا للكون الذى أمسكوا عنان تجارته بأيديهم ، وراعيا لمصالحهم .

كذلك كانت فئة المضطهدين والمعدمين والعبيد ، فى حالة رفض نفسى وعقلى لأرباب لاتعدل فى تقسيم الأرزاق ، ومن ثم كان رفض تلك الأرباب لدى المضطهدين ، قناعة مهيأة للإعلان العملى السافر ، وقد برز الاعتقاد المكى فى إله واحد فوق أرباب القبائل وأسلافها ، المتعددين ، الواقفين فى فناء الكعبة ، وأمسى معترفا به بشكل نهائى فى العصر الجاهلى الأخير ، وهو ما قررته بعد ذلك آيات القرآن الكريم فى نصوص كثيرة متعددة ، نقتصر منها على أمثلة تقول :

● **« قل : من رب السموات السبع ورب العرش العظيم : سيقولون الله ، قل : افلا تتقون » ٨٦/ المؤمنون .**

● **« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ، وسخر الشمس والقمر ؟ ليقولن : الله ، فأنى يؤفكون ؟ » ٦١/العنكبوت .**

لذلك ظل التشرذم القبلى قائما ، وجنين الوحدة المقبلة لعرب الجزيرة فى حالة إرهاص ومخاض ، دون ميلاد حقيقى ، يجمع العرب جميعا فى مصلحة واحدة ، ووحدة قومية حامة فى ظل إله واحد ، ولذلك انتشر الاعتقاد فى مهمة باقية لهذه الأرباب القبلية المتفرقة ، وهى التشفع لأتباعها لدى الإله الواحد ، واتخاذهم إليه ذلفى وتقربا ، وهو ما كان - على المستوى النفسى - إخضاعا داخليا ذاتيا للقبائل ، للملأ مكة وسيادة ذلك الملأ ، عن طريق الاعتراف بسيادة إله الملأ على أرباب القبائل ، وقد صورت آيات القرآن الكريم ، المعنى الذى انتهى إليه أرباب القبائل بتصوير بليغ ، يليق بصدق الوحى الكريم ، وتطابقه مع واقع مكة والجزيرة ، دون تفاوت « **وما ترى فى**

خلق الله من تفاوت » ، بقول يأتى على لسان المشركين :

« ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » . ٢ / الزمر .

● وعلى المستوى السياسى : تجاوزت حكومة الملأ ، أصحاب الندوة ، الشكل القبلى القديم ، لكنها حرصت على استدامة النقيضين حرصا على المصلحة المادية ، فكانت حكومة الملأ حكومة شبه جمهورية ، تتجاوز الشكل المشيخى الرئاسى القبلى القديم ، لكنها تستبطنه فى تمثيل رجال الملأ للتعددية القبلية لبطون قريش ، بينما صراع النقيضين يفعل فعله التراكمى لصالح توحد كامل لشكل الحاكم ، بغرض القضاء على التمثيل القبلى والقبلية ، لصالح نظام حكم مركزى جامع . يقوم على سلطة واحدة موحدة ، لا تضع بحسبانها مصالح الملأ الأنانية الضيقة ، بل تتجاوزها بضرب التعدد السلطوى والربوبى ، لصالح دولة كبرى ومصالح أعظم وأعم نفعا لجميع عرب الجزيرة ، حكم يمكنه أن يوحد تلك الشراذم المتأرجحة بين الفردية والقبلية ، الجديد والقديم ، فى مرحلتها الانتقالية ، نحو أمة واحدة ، وهو ما يخبرنا التاريخ بأنه قد حدث ، وذلك مع المرحلة الأولى من المراحل التى مرت بها أطوار الدولة المقبلة .

وقد تمثلت **المرحلة الأولى** فى تكوين تلك الدولة فى ظهور سلطتها ، كسلطة نبوية ، فى مكة ، بنداء النبى ﷺ لعشيرته ، بما بين يديه من سلطة نبوية (إنى نذير لكم بين يدى عذاب شديد) ، تلك السلطة التى استندت إلى **أساسين أولين هما** : السلطة النبوية ، المستمدة من الأساس الثانى والأعظم ،



وهى سلطة الله الأوحد العليا ، الراعى الأقدر للدولة القادمة .

وبالفعل تتجاوز الدعوة الطالعة لمؤسسة الدولة المقبلة ، التعدد العشائرى نحو توحد عربى جامع ، وذلك بنزوع مبكر ، نحو دولة غير اعتيادية إنما إمبراطورية تسد الفراغ السياسى العالمى ، وتقضى على ما تبقى من تفريخات منهارة للإمبراطوريات – القديمة المتصارعة ، لصالح التطور الأممى الجديد ، وهو ما تأتينا نبوءته الصادقة يتردد صداها فى جنبات جزيرة العرب ، بلسان النبى الأمين :

اتبعونى أجعلكم أنسابا
والذى نفسى بيده
لتملكن كنوز كسرى وقيصر

وهو المعنى الذى كان يحمل فى طياته غرض كسب ولاء جماعة تضامنية ، تشكل **الأساس الثالث** للدولة . جماعة تشكل نواة تأسيسية للأمة المقبلة .

ظهور الإسلام :

كنا نقول حتى الآن : من الطبيعى ، ومن الحتمى ، ومن الضرورى فالأمر حسب قوانين التاريخ ، لابد أن تؤدى مقدماته إلى نتائجه ، متى توافرت الشروط ، لكن هنا قد يجوز القول القائل : **ومن الغريب** أن ينهض بإتمام التطور إلى نهاية نضجه ، لصالح الطبقة التجارية ، فرد مكى قرشى ، هو نبى الإسلام ﷺ ، محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ، ووجه الغرابة أنه نشأ يتيما فقيراً كادحا ، ينتمى إلى فرع هاشم ، بل إلى الغصن الأفقر فيه ، غصن عبد المطلب ، وأبى طالب ، وأنه لضرورات وظروف نشأته ، بدأ حياته العملية من أجل الرزق ، وهو لم يتجاوز بعد صباه المبكر ، فاشتغل وهو أقرب إلى الطفولة برعى غنم أهله ، ورعى غنم أهل مكة ، الذين يرفلون فى ثراء النعمة ، ثم – مع تجاوز الصبا إلى الرجولة – اشتغل بالتجارة لحساب الأثرياء ، وهو ما يصلنا خبره فى رحيله إلى الشام ، بتجارة لإحدى شريفات قريش (خديجة بنت خويلد الأسدى) .

ومثل ذلك الانتماء كان كفيلا بجعل أمر قيامه بدفع الأمر نحو غايته ونضوجه ، لصالح الطبقة التاجرة ، أمراً غريباً لأول استطلاع ، لكنه يعود طبيعيا تماما ، إذا ماتذكرنا أن النبى ﷺ ، كان من مكة ، ومن قريش تحديداً ، دون سائر قبائل بلاد العرب ، وإذا وضعنا بحسباننا الظرف الذى كان يدفع الحراك نحو غايته ، التى لم تعطلها دعوة النبى بل دفعتها حثيثا نحو تلك الغاية ، مع اعتبار الخبرة النبوية فى الطفولة والصبا بالشظف والإملاق ، فى وسط طبقى هائل التفاوت ، ثم خبرة أخرى بحياة الدعة والطمأنينة بعد الزواج من أم المؤمنين ، السيدة خديجة بنت خويلد رضى الله عنها ، وكانت إحدى نساء قريش الثريات المعدودات ، وهو الزواج الذى كان عاملا ضمن

عوامل انتقاله إلى انتماء جديد لكنه انتماء خبر القديم وأحس به حرمانا واستضعافا وهوانا لا ينسى ، فكان الدفع نحو إلغاء تلك القسمة المجتمعية بداية ، والتى بدأت تحنفا وتقشفا فى حراء وتعبداً ، رغم النعمة ، على طريقة طائفة الحنفاء الذين انتشروا فى العربية ، وفى مكة خاصة ، فى العصر الجاهلى الأخير ، يدعون إلى **التوحد** وإلى **التوحيد** وإلى المساواة وإلى العدل الاجتماعى[٢٣] .

ويعتقد (حسين مروة) أن النبى ﷺ ، لم يكن حنيفيا بالتأثير أو لمجرد التماس مع ذلك الفريق أو بعضهم ، بل يذهب إلى احتسابه واحداً من جماعتهم ، وقد اعتمد (مروة) فى مذهبه هذا على تأكيد آيات القرآن الكريم لهذا المعنى ، وضرب منها أمثلة من قبيل .

- « قل إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم ، دينا قيما ، ملة إبراهيم حنيفا ، وما كان من المشركين » ١٦١ / الأنعام .

- « ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن ، واتبع ملة إبراهيم حنيفا » ١٢٥ / النساء .[٢٤] .

أما المنهج الأمثل الذى كانت تطلبه الأحناف لتحقيق التوحد ووحدة الأعراب وقبائلها ، فهو التوحيد الربوبى ، والدعوة بدعوة الإله الواحد ، والسبيل إلى تحقيق ذلك ، فيما ذهبوا إليه ، نقرأه فى ملل الشهرستانى بلسان الحنفاء وهم يقولون :

« إننا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر ، تكون درجته فى الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانية ، ويلقى إلى الإنسان بطرف البشرية »[٢٥] .

وهم بذلك إنما يطلبون النبوة ، ولابد للوحدة السياسية من توحيد علوى يتمثل فى سلطة إلهية واحدة موحدة عبر نبى عربى ، وهو ما يظهر واضحا فى قراءة (أحمد إبراهيم الشريف) لواقع الجاهلية الأخيرة قبل الإسلام مباشرة ، فى قوله :

« والدليل على أن الجاهليين كانوا يتطلعون إلى نظام جديد ، أنهم كانوا - حسب تفكيرهم - يتحدثون عن علاقات ونذر تنبىء عن قرب ظهور نبى منهم ، وقد روى القدماء معجزات ونذراً قالوا إنها وقعت قبل ظهور الإسلام ، إرهاصا به ومنبئة بقرب ظهوره ، وتلك الروايات - إن صحت (!!) - كانت دليلا على أن الجاهليين تطلعوا إلى الإصلاح ، وإلى ظهور مصلح من بينهم ، وكان الإصلاح قديما لا يتأتى إلى على أيدى الحكماء والأنبياء ، وهذا التطلع الطبيعى فى كل جماعة ، إحساس ضرورى يسبق كل حركة إصلاحيةويمهد لها .. وكانت البيئة مستعدة لقبول النظام الجديد ، لأنها بيئة لها وحدتها المميزة ، من الناحية اللغوية ومن ناحية الجنس .. وكان من المتوقع لو لم يظهر الإسلام أن يدخل العرب فى أحدى الديانتين (المسيحية أو اليهودية) لولا أنهم بدأوا نهضة قومية .. لذلك يريدون ديانة خاصة يعتبرونها رمزا لقوميتهم ، ديانة تعبر عن روح العروبة وتكون عنوانا لها ، لذلك بحث عقلاؤهم عن الحنفية دين إبراهيم الذى كانوا يعدونه أبا لهم .. وقد ظهرت حركة التحنف قبل الإسلام مباشرة ، وكان رمزاً إلى أن الروح العربى كان يتلمس يومئذ دينا آخر غير الوثنية ، والإسلام حيث جاء .. كان دليلا على نضوج دينى فلسفى استعد له العرب فى القرون المتطاولة السابقة .. وكذلك كانوا يحسون بأن عدم وجود دولة تجمعهم أمر فيه ذل وعار ... وفى هذه الظروف المواتية من الناحية الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، ظهرت النهضة العربية وكانت دينية، والدين كان عاملا من عوامل التطوير والتقدم فى العصور القديمة ، ولم يتنازل الدين بعض الشىء عن هذه الناحية ، إلا بانتشار العلوم ، ووجود العوامل التى تنافسه فى القيام بهذا الدور فى العصر الحديث[٢٦] .

وهو الواقع الذى وعى قراءته مبكراً ابن خلدون ، عندما عرض فى مقدمته لمسألة الوحدة السياسية للعرب فى مملكة موحدة ، وأكد أن الملك لا يحصل لهم إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة ، وذلك فى تقريره عن العرب :

« إنهم أصعب الأمم انقياداً لبعضهم البعض ، للغلظة والأنفة وبعد الهمة ، والمنافسة فى الرئاسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم ،فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهبت خلق الكبر والمنافسة منهم ، فسهل انقيادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة ، الوازع عن التحاسد والتنافس »[٢٧] .

أما الأكثر دلالة ، ويضاف إلى مجموعة الإفادات السابقة ، فى رصيد

الإجابة عن السؤال المطروح المستغرب ، هو أنه رغم عدم إفادة المصادر الإسلامية بوضع رجال الدين فى مكة ، فإن تلك السدانة جاءت بدورها غير واضحة كما لو كان الغموض مقصوداً بكتبنا الإخبارية ، ولم يبن بتلك الكتب ما إذا كانت السدانة طبقة بالمعنى المفهوم عن رجال الدين ، وإن كان ما يفسر ذلك الغموض هو ارتباط الدين بالتجارة ، مما جعل قريشا تحوز جميعها قداسة رجال الدين بالنسبة لسائر أعراب شبه الجزيرة ، وإن وجدنا وسط تلك الضبابية مجتهداً معاصراً ، يعلمنا أن ذلك المنصب الدينى كان متوارثا فى البيت الهاشمى تحديداً ، ثم من بعده فى البيت المطلبى بالذات ، وهو ما يصرح به أحمد عباس صالح فى قوله :

« **وتستمد من هذه السدانة سلطة على سائر أهل قريش ، وإن كنا نعلم أن النبى ، من سلالة هؤلاء السدنة من قريش** »[٢٨] .

وهو الخبر الذى يفسر لنا سر السيادة فى الفرع المطلبى ، وشرفه الرئاسى العظيم ، رغم رقة حاله المادى ، كما يفسر لنا كثيراً من توجهات هاشم من قبله – عندما ترك ولده عبد المطلب (شيبة بن هاشم) ينمو ويربو ويرضع الفروسية بين أخواله اليثاربة ، **وحيث كان التاريخ الدينى يتواتر هناك فى مقدسات اليهود** ، مما يلقى ضوءاً على توجهات عبد المطلب فى الشئون الدينية ، ومادعا إليه إبان حياته بشأن الإله الأوحد وبشأن الملة الإبراهيمية الإسماعيلية ، وحديثه المسجوع كسجع كهان عرب الجزيرة المشهور ، ونبؤاته التى أثبتت صدقها الأيام[٢٩] .



وإعمالا لكل ذلك ، وتأسيسا على انقسام الجزيرة إلى وحدات ، يصر الملأ على استدامتها قبليا وربوبيا ، ووقوف ذلك عائقا دون تحقيق التطور لغايته ، جاء الحضور التوحيدى فى الإسلام متحققاً على المستويين : المستوى المادى بسعيه لوحدة مؤسسية جامعة ، فى دولة مركزية ، وعلى مستوى الوعى بنهوضه على فكرة واعتقاد فى مبدأ أيديولوجى يضع النظرية لمؤسسة الدولة المقبلة .

وهنا يجب ألا يفوتنا انتماء النبى العشائرى إلى البيت الهاشمى ، وهو ما دعاه إلى دعوته ذلك البيت من البدء إلى الوقوف مع الدعوة ، « وانذر عشيرتك الأقربين » ، ٢١٤ /الشعراء ، لكنه تجاوز الخلافات بين البيتين الهاشمى والأموى ، بتوسيع دائرة الدعوة بين البيتين ، لكن تفصيلات الموقف ، وما لحقه بعد ذلك من أحداث ، فرضت انعطافات كثيرة على طريق الدعوة ، فقد نفر منه الأمويون ، واعتبروا **دعوة الإسلام العظمى** ، خطوة أخرى على خطوات التكتيك الهاشمى ، مما استدعى تحركا آخر من قبل بنى هاشم ، بنزوع عشائرى متماسك خلف ولدهم حماية له ووقاء ، بفروض المنظومة القبلية وتحزبها ، وربما مع وعى يقف فى صف المنظومة الوحدوية التى يدعو إليها ، لكن دون الارتقاء إلى البنية العليا ، وهو ما اتضح فى رفضهم للجانب الفكرى الدينى فى منظومته ، أما الأمويون الذين تصوروا **الإسلام الجليل** صراعا قبليا ، فقد لجأوا إلى محاولة رشوة النبى بالمال ، ثم إلى محاولة ساذجة ، تهدف إلى كشف مقاصد **النبى الكريم** ودوافعه ، التى تصورت لهم رغبة فى الملك الهاشمى عليهم ، فنصبوا له الفخاخ بدعوته إلى التملك عليهم ، وهى الرشوة والخطة المكشوفة التى ما كان لها رد أبلغ من قول النبى ﷺ :

« **والله لو وضعوا الشمس فى يمينى ، والقمر فى يسارى ، على أن أترك هذا الأمر أو أهلك دونه ، ما تركته** » .

وهكذا بدا واضحا أن الملأ لم يعوا المقاصد الكبرى للدعوة ودورهم الممكن فيها ، إزاء رؤية قاصرة ، تقف عندحدود المصالح الآنية الأنانية المرحلية ، ولم يتجاوزوا المنافع الضيقة لنفر معدود ، التى تحققها التعددية الربوبية والقبلية ، ولم تتسع رؤيتهم لتستطلع الاتجاه التاريخى ، لمسار حركة التطور العام للحراك الاجتماعى العربى ، ولم تع إطلاقا أن ذلك الحراك هو تطور على درجة أعلى لمستقبلها كطبقة ، تشكل نواة لشريحة كبرى ، يمكنها أن تلعب دوراً كبيراً فى الفرز المرتقب للتشكيل التاريخى .

نعم لم يدرك الملأ أنهم الطبقة المؤهلة لقيادة الدولة ، وأن قريشا هى الفريق

المؤهل لرئاسة حركة كبرى - وهو ما سيحدث بالفعل بعد ذلك - ولم يدركوا أن مصلحة الطبقة جميعا على المستوى البعيد ، مع التوحد فى دولة مركزية ، تكون نواتها وعاصمتها مكة ، تحت راية إله واحد فرد ، يشكل الوحدة الجامعة الأيديولوجية ، وتحت زعامة نبى عربى واحد موحد ، لكن ذلك لا ينفى إدراك بعض عقلاء القوم بوعيهم النافذ وحنكتهم وحكمتهم ودربتهم للأمر العظيم ، وهو ما يمثله موقف أكثر رجال الملأ حكمة وجلالا (عتبة بن ربيعة) ، ذلك العجوز الخبير الداهية ، بعد أن التقى بالنبى ﷺ ، وأدرك الأهداف الكبرى للدعوة ، فهب ينادى قريشا :

« **يا معشر قريش ، أطيعونى واجعلوها بى ، وخلوا بين هذا الرجل وما هو فيه فاعتزلوه ، فوالله ليكونن لقوله الذى سمعت منه نبأ عظيم ، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم ، وإن يظهر على العرب ، فملكه ملككم ، وعزه عزكم ، وكنتم أسعد الناس به** »(٣٠) .

وضاع كلام عتبة ، وسط ضجيج الحمية للمصالح الأنانية الضيقة ، وتراكم خطأ حسابات الملأ ، مما دفع إلى خطوات أخرى ، ومتغيرات أخرى ، وبالتدقيق ، يمكن قراءة دوافع ذلك الخطأ الأساسى وكشفه ، والذى يكمن برأينا ، فى مجاهرة النبى بضرب المصالح الآنية الأنانية لأطماع الملأ التى لا تتوقف ، بدءاً بضرب التعدد الربوبى القبلى ، بهدف التوحيد الآتى ، وإعلانه كفران قريش ، وسلبها لقب (أهل الله) ، ومخاطبته إياها بالقول : « قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون » ١ / الكافرون ، ثم تسفيهه لمعتقداتها وعقائد العربان ، الذين هم أشد كفراً ، باتباعهم أربابا وأسماء سموها ما أنزل الله بها من سلطان .

ثم ما كان أكثر نكاية للملأ ، برفض الدعوة لقواعد التجارة السارية ، بعد أن خبر النبى فى تجاربه السابقة وتجارته ، ما تؤدى إليه هذه القواعد من تعطيل وتجميد للحركة التجارية ، عند حدود المكاسب الأكثر عائدية للأرستقراطية المكية وحدها ، فقام يهاجم كنز الذهب والفضة وتعطيلهما عن أداء دورهما فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، وتنديده بلا هوادة بالربا والمرابين لدورهما فى سحق صغار التجار ، بغرض تركيز الثروة بيد فئة لا تؤدى للمجتمع خدمات منوطة بوضعها السيادى ، ثم ما يؤدى إليه الربا فى النهاية من استرقاق المدين ، وهو ما يلقى بأيد مسحوقة لعمل غير مأجور ، وكأن لابد أن يسفر الأمر عن جفوة فعداء جهير ، أدى بالنبى إلى وجهة أخرى مرحلية على خطوات الطريق الاستراتيجى الطويل ، تحول بموجبها نحو المستضعفين والمعدمين والعبيد ، يدعوهم إلى النسب ، وامتلاك كنوز كسرى وقيصر ، التى تتضاءل أمامها كنوز الملأ ، وإلى الشرف والكرامة ، لتشكيل نواة أولى لأمة جديدة واحدة من دون الناس .

وتبع تلك الخطوة متتابعات سريعة ، فتم تكثيف الهجوم المباشر على الأثرياء ، وتوعدهم بسوء المآل ، حتى أسفر الهجوم أحياناً عن ذم الثروة فى ذاتها ، مع وعيد وإنذار بعذاب مقيم ، لمن يمارسون قواعد تجارية يجب تجاوزها ، من أجل سيولة ونضوج أفضل ، يسمح بإشراك المجتمع كله فى الحركة الاقتصادية ، فكان الهجوم على آكلى أموال اليتامى والمساكين ، وعلى احتكار مواد المعيشة الأساسية ، واستغلال الأرستقراطية لحاجة الناس من أجل ربح أقصى ، فسفه أمر من جمع المال وعدده متصوراً أن ماله أخلده ، غير عالم أن خلوده سيكون بالنبذ فى الحطمة ، نار الله الموقدة ، مع النذير للمطففين الذين ما أغنى عنهم مالهم وما كسبوا .

على الجانب الآخر ، كانت البشرى للمستضعفين ، بأنهم بانضوائهم فى الأمة الجديدة ، سيحلون محل الملأ ، وذلك باعتصامهم جميعا بحبل الله ، وهو ما سيجعل هناك فرقاً بيناً بين تكوينهم المجتمعى ، وتكوين الذين تفرقوا واختلفوا قبائل وعشائر شذراً مذراً بعدما جاءتهم البينات ، وهو ما سيترتب عليه حتما تنازع هؤلاء وفشلهم وذهاب ريحهم ، ومن ثم كان إعلان الوحى بالنتيجة المحتمة ، والخطط المعدة للدولة الواحدة ، فى قوله :

« **ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ، ونجعلهم أئمة ، ونجعلهم الوارثين** » ٥/ **القصص** .

فالمستضعفون ، هم من سيشكلون مادة الأمة الطالعة ، وهم من سيكونون الأئمة والقادة ، وهم من سيرثون سيادة الملأ وحكومته ، والسبيل أمة جديدة ، تقوم على مبدأ جديد واحد لا يفرق ، يجمع أصحاب المصلحة فى التغيير فى مصهر واحد ، عبرت عنه الآيات الكريمة بقولها :

« **أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه** » ١٤ / **الشورى** .

ومـع ذلك المنحنى المرحلى - وإن كان جوهريا فى أسس الدولة - تفتحت الآمـال أمـام المستضعفـين ، فبـدأوا يتذارفون فـرادى إليها ، دون قبـائلهم وعشائرهم ، مما جعل دخول كل منهم فى المنظومة الجديدة ، وتركه ولاءه القبلى ، سـهما يطلق على جسم النظام القبلى ، وكان تحول العبد عن سيـده إلى جماعة المسلمـين ، يعنى شـراءه مـن قبـل المسلمـين لصالـح الجماعـة وإعتاقـه ومنحـه حـريتـه ، وهى الصـورة التى اجتذبت أفئدة العبيد إلى جماعة لا تفرق فى تشكيلهـا بين سيـد وعبد ، ولا ابن قبيلة وأخرى ، إلا بمدى طاعته لقواعد الجماعة ، التى قـررها الـوحى ، فكان الإضعاف الإسلامى فى تلك المرحلـة للقبيلة ، بإحلاله الولاء لجماعة الإسلام محل أى ولاء آخر ، وهو ما تم تدعيمه بالانتماء الفردى فى علاقة المسلم بالنبى وبالله ، وهو مـا ساعـد على مـزيد من انهيار الولاء للقبيلة ، ودعى إليه الوحى بقوله :

« ما كان للنبى والـذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ، ولو كانوا أولى قربى ، من بعد ما تبين لهم أنهم من أصحاب الجحيم » ١١٣ / التوبة .

وكان القرار بأن الدولة ستقوم على نظام اجتماعى جـديد ، يميـزها كـأمة أخرى تمامـا دون بقية الأعـراب ، هو مـا أفصحـت عنـه أبلـغ إفصـاح ، الصحيفـة التـى عقـدت بعـد ذلـك بسنوات ، بعد الهجرة إلى يثرب ، والتى قررت أول مبدأ للأمة الموحدة ، معبـرة عن التجمع الحضرى الكيفى ، المتجاوز للتجمع القبلى الكمى ، فى نص مضىء فى مبتداها يقول :

« هذا كتاب من محمد النبى ، بين المـؤمـنـين والمسلمـين مـن قـريش ويثرب ، ومن تبعهم وجاهد معهم ، أنـهـم أمـة واحـدة مـن دون الناس »[٣١] .



يثرب قبل الهجرة :

خرجت قريش إذن - بعد عدائها للـدعوة - عن قـواعدهـا التى سنها الملأ ، وقعّدها الأسلاف منذ (قصى) فى حرية الاعتقاد ، التى كانت تكفل سيولة الحـركة التجـارية ، وتضمن اكتظـاظ الأسواق بالرواد على مختلف الملل ، ومن ثم أفصحـوا عن رفض مبرم للـدعـوة الجديدة ولصاحبها ، واحتسبـوها - عن غفلـة - حلقـة فى تكتيـك البيت الهـاشمى ، لصالـح إمسـاكـه بعنـان السلطة وإلغاء سلطة الملأ ، ممـا أدى بصـاحب الدعـوة إلى يـأس مطبق من إفهام تلك الرؤوس المكية الصلبة ، ولم يبق سوى البحث عن مكان آخر بعيداً عن مكة .

ولما كانت الأرض قد مهدت سلفـا ، ببرمجة هاشم فى تحالفه مع أهل الحرب والدم ، والحلقة فى (يثرب) ، وزواجه من البيت الخزرجى ، وما تبعه فيه عبد المطلب بن هاشم بزواج آخر يصادق على الحلف ، فقد كانت الخئولة اليثـربية ، مدعاة للمراهنة على نواة أخرى للدولة المقبلة خارج مكة فى (يثرب) ، المدينة المنافسة الحقيقية لمكة .

ومعلوم أن علاقة مكة بيثـرب كانت علاقة تنافسية ، لكن مع اختلاف عميق بـين كليهما فى التشكيـل الاقتصـادى والاجتماعى ، فبينما كانت التجارة هى عصب الاقتصـاد المكى ، فإن أعمـدة الاقتصاد اليثربى قد أضافت إلى عماد التجـارة ، زراعة الكـروم والحبـوب ، وكانت حبوب يثرب غذاء استـراتيجيا لأهل مكة ، هذا مع نشوء الشكل الحرفى حيث تعاظمت صناعة السلاح إلى حـد كبير ، وحققت اكتفاءهـا الذاتى ، مـع فـائض جيد للتصـديـر ، من سيـوف ودروع وجحف ورماح وسهام ، ولباس حرب من خوذ للرأس لا تظهر غير عينى المحارب ، ودروع ذات سمات رومانية تغطى الجسد كله .

أما الشكـل المجتمعى ، فرغم أنه كان أميـل إلى الاستقرار كنتيجـة مباشـرة لحرفة الـزراعة ، فـإنه كـان أقرب إلى القبليـة المضـربـة ، نتيجـة التكـوين الهجين لعناصر ذلك المجتمع ، لـوجود عنصر غير أصيل العروبة والاعتقـاد ، مثلته ثلاث قبائل يهودية كبـرى ، هى قينقاع والنضير وقـريظة ، بينمـا مثل العنصر العـربى ، قبائـل نـازحـة من اليمن ، هى قبـائل الأوس والخـزرج ، الذين حلوا على يهود يثـرب ، ولم يجد اليهود فى وجودهم غضاضة ، بـل على العكس وجدوا فيه تنشيطا للاقتصـاد اليثربى وكأى تاجر سلاح ، كان لابـد من دسائس ، تؤدى إلى صراعات تورث الضـغـائن والثـارات ، بـين الأوس والخـزرج ، لمـزيـد مـن التنشيط الاقتصادى .

وقد أدى ذلك الوضع بيثرب قبل الهجرة ، إلى صراعات قبلية كادت تمزقها ، مما جعلها فراغا من السلطة السياسية ، مقارنة بالملأ المكى ، وهو ما كان يزيد فى ترجيح كفة اليهود الأثرياء ، أما العداء بين يثرب ومكة ، وخاصة بين عرب يثرب وعرب مكة ، قد تأصل بفعل غياب دور يثرب فى مصالح مكة ، فرغم وقوع يثرب على طريق الإيلاف الشامى ، فإن حكومة الملأ القرشى لم تسع إلى عقد أى لون من التحالف المصلحى ، الذى يمكن أن يعود على عرب يثرب بفائدة ، اعتمادا على التمزق الداخلى ليثرب ، الذى كان كفيلا بشغلها عن مكة وتجارتها ، بل وساهمت حكومة الملأ القرشية فى إضرام جذوة النار بين الأوس والخزرج ، فوقفت إلى جوار الأوس يومى معبس ومضرس(٣٢) ، حتى أوشكت عرب يثرب على انهيار تام ، بحيث أسقطتها قريش ، وخاصة كبار تجارها الأمويين ، من معادلتها التجارية . هذا ناهيك عن العداء على المستوى النفسى ، والذى كان سببه حرفة الزراعة ، التى كان المكى يعيبها ويحتقرها ، ويعتبرها مطعنا فى الرجولة ، والرد النفسى الطبيعى على ذلك ، من كراهية يثربية، لتلك النزعة المتعالية من عرب مكة ، وهو الحال الذى تصوره بليغا ، (قولة أبى الحكم عمرو ابن هشام [أبو جهل]) ولوعته وعظيم أسفه ، عندما شارك اليثاربة فى قتله ، فى وقعة بدر الكبرى : « لو غير أكار قتلنى ؟! »(٣٣) والأكار هو الزارع .

ومن هنا كان التحالف بالمصاهرة بين الخزرج والهاشميين ، ثم استقبال الخزرج لابن أختهم الهاشمى وصحبه ، رداً لجرح تؤججه ذكرى معبس ومضرس ، واستشفاء نفسيا ، واستجلابا لوضع أهملته قريش وأسقطته من حسابات الإيلاف ، واستشرافاً لوعد نبوى ، استقبله الوعى اليثربى النفاذ ، بوحدة تلم الشمل ، لتقف يثرب كمنافس له شأن أمام الملأ المكى ، وربما كعاصمة لدولة كبرى مع مداولة الأيام .

ومن جانب آخر ، أدت حرفة الزراعة إلى سمة ميزت يثرب ، فقد كانت دوما فى حالة حذر من القبائل الضاربة حولها ، خوفا على المحصول من السلب ، ومن هنا كان الإكثار من إقامة الحصون ، والآكام فى كافة نواحيها ، وما تبع ذلك بالضرورة من طبع أهل يثرب بالخبرة الحربية والجلد ، وهو ما تمرس عليه أهلها لكثرة ما جرى بينهم من حروب داخلية ، أو حروب مع جيرانهم ، فكانوا بالمقارنة مع أهل مكة أفذاذ حرب وأهل عدة وسلاح ، حتى عرفهم التاريخ بأهل الحرب والدم والحلقة ، بينما كانت مكة قد استنامت إلى أمنها ، واطمأنت بإيلافها ، وترهلت بترفها ، فى وقت أصبحت فيه يثرب دار سلاح ، ومنعة ، مما جعل اليثاربة رجال بأس يعتدون بأنفسهم إلى حد عدم المبالاة التام بعداوة من يعاديهم ، وأمسوا مرهوبى الجانب ، ويكفى كى نعرف مدى اهتمام يثرب بالسلاح ، أن نقرأ قائمة الأسلحة التى غنمها المسلمون بعد زمان من بنى قريظة ، وهم بطن يثربية يهودية لم تكن أقوى البطون ، فكانت مخلفاتهم ألفا وخمسمائة سيف من نوع سيوف داود المشهورة بقوتها وصرامتها ، وألفى رمح من رماح يثرب التى رددت عنها أشعار العرب الكثير ، وألفا وخمسمائة ترس وجحفة ، وثلاثمائة درع ملبس ، أما القسى والسهام فقل فى عددها ما تشاء(٣٤) ، وإذا أضفنا إلى ذلك كله ما توفر ليثرب من ماء وغذاء إلى حد الاكتفاء الذاتى ، أدركنا ما تملكه يثرب من ممكنات الصمود الحربى ، وهى كلها اعتبارات لاشك كانت معلومة لصاحب الدعوة ، أما قيمتها الكبرى فكانت تتمثل فى وقوعها على عصب طريق الإيلاف الشامى .

المستوى الفكرى :

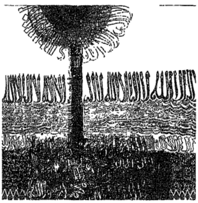
أما على المستوى الفكرى ، فكان واضحا أن يثرب فى اختلاف كبير عن مكة ، حيث أدت عوامل عدة ، إلى تلون الفكر اليثربى بألوان جد مخالفة للفكر المكى ، فبينما كان الفكر المكى قد تجاوز مجموعة العقائد القديمة على مستوى جدية الاعتقاد وصدق الإيمان ، وتحولت العقائد عنده إلى أداة يمكن تخديمها لصالح المكاسب التجارية ، وتحولت قصص السالفين من أبطال وأنبياء ، إلى أساطير الأولين ، فإن وجود اليهود فى يثرب ، مع كتابهم المقدس وحكاياتهم عن قدامى أنبيائهم ، وسلوكهم وفق شرائع محددة وضعها أولئك الأنبياء ، وضع التاريخ الدينى ، والنبوى منه تحديداً ، موضع احترام بين عرب يثرب ، ناهيك عن النبوءة التوراتية المتواترة ، عن مجىء نبى آخر الزمان ، ليقيم لليهود دولتهم الغابرة ، التى سقطت وانتهى أمر يهودها بالشتات من فلسطين عام ٧٠ ميلادية ، على يد الرومان وهو ما وجد فيه اليثاربة العرب ، عند ظهور الدعوة إنباء بالنبى ﷺ كان مخبوءاً فى رحم التوراة القديم ، لكن مع تحليل جديد ، فى ضوء المعنى الأممى الذى خرج بالنبوة عن دائرة بنى إسرائيل الضيقة ، وعن العنصرية اليهودية المتزمتة ، إلى آفاق

رحبة ، تستوعب فكرة عدم عنصرة النبوة وتجنيسها ، وخروجها عن اليهود إلى الأمم ، فكان الرسول أميا ، من الأمم ، غيريهودى ، عربى ، زعيما للعرب ، ومؤسسا لديانة عالمية ، وليس حكراً على بنى إسرائيل ، ودولتها الغابرة ، أو المقبلة فى حلمها التوراتى .

ثم كان التوحيد التوراتى ، مدعاة **لاختلال عرب يثرب بالوثنية** ، مما هيأهم لقبول فكرة التوحيد ، والإقبال عليها عندما جاءت عربية ، يدعو إليها نبى عربى ، يفاخرون به اليهود الذين طالما تفاخروا عليهم بتاريخهم النبوى ، وكتابهم المقدس . هذا فضلا عن تواضع النضوج الاقتصادى والاجتماعى فى يثرب ، مقارنا بما حدث فى مكة ، فبينما أصبحت الأفكار الدينية فى مكة ، وسيلة لمزيد من الارتزاق ، فإن العكس كان عند عرب يثرب ، حيث كانت الحرمات التى فرضها السلوك اليهودى ، تمهيداً طيبا لقبول عقيدة إيمانية توحيدية ، ليس فقط لتحقيق أهداف بعينها ، بل بنفوس تأثرت بالتراث الدينى التوراتى حولها ، مما جعلها أكثر قبولا لتصديق الدعوة وتقديس الإيمان ، هذا إضافة إلى الثراء الفكرى ، الذى صاحب ذلك المناخ ، وسببته متاخمة يثرب للمناطق الحضارية العريقة فى الشمال ، على حدود الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية .

الهجرة :

وإعمالا لكل تلك الظروف ، يمكننا أن نقرأ ببعض الوعى ، لقاء العقبة الأول والثانى بين رسول الله ﷺ ، وبين نقباء يثرب ، لنرى فيه وثيقة ميلاد الدولة وهى تدون فى التاريخ ، باتفاق بين



أخوال النبى اليثاربة ، وبين **النبى الأمين** ، والتى ظهرت فى البدء كما لو كانت مجرد اتفاق دفاعى عن شخص النبى ، حيث كان النبى فى مكة ممتنعا ببيته الهاشمى ممن عاداه وخالفه ، وكان معنى الاتفاق على الهجرة إلى الأخوال ، هو الانتقال إلى حمى جديد ، يرفع الضغط عن الأعمام ، فى شكل يظهر كلون من الحماية ، وكان للأحداث دلالتها الصادقة ، التى تنطق بمدلولاتها فى ذهاب (العباس بن عبد المطلب) عم النبى ، وهو بعد على دين قومه ، مع ابن أخيه ، للقاء اليثاربة سراً فى العقبة الثانية ، وهو لم يذهب – فيما يقول (الطبرى) – « إلا لأنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويستوثق له » ، وكان هو أول المتكلمين ، فى هذا الاجتماع التأسيسى ، فقال :

« يا معشر الخزرج ، إن محمداً منا حيث قد علمتم ، وقد منعناه من قومنا ، فمن هو على مثل رأينا فيه ، فهو فى عزة فى قومه ، ومنعة فى بلده ، وقد ابى إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم ، فإن كنتم وافون له بما دعوتموه إليه ، ومانعوه ممن خالفه ، فأنتم وما تحملتم ذلك ، وإن كنتم مسلميه وخاذليه بعد خروجه إليكم ، فمن الآن دعوه ، فإنه فى عزة فى قومه ، ومنعة فى بلده »[٣٥] .

لكن الواضح بما لا يقبل جدلا ، أن فكرة الحرب والنية عليها ، كانت قائمة ومبيتة فى ذلك التحالف ، وقد وعاها الأنصار جيداً ، حتى قالوا :

« بايعنا يا رسول الله ، فنحن والله أهل الحرب والحلقة ورثناها كابراً عن كابر » .

ولما اعترض (أبو التيهان الأوسى) الأمر بقوله :

« يا رسول الله ، إن بيننا وبين أقوام حبالا وإنا لقاطعوها ، فهل عسيت إن أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا » .

فقال رسول الله ﷺ :

« بل الدم الدم والهدم الهدم ، أنا منكم وأنتم منى » !

وبعد المبايعة ، قام الرجال لينصرفوا ، بينما قال (عبادة بن الصامت) للنبى :

« إن شئت لنميلن غداً على أهل منى بأسيافنا »

فكان رد النبى ، بتأجيل الإمالة بالسيف ، وتحديد من سيميل عليهم السيف ، إلى ما بعد الهجرة ، بقوله : « لم نؤمر بعد »[٣٦] .

الواضح إذن أن اللقاء التأسيسى **كان حلفا محاربا وليس حلفا دفاعيا** عن النبى ، وأن الحرب كانت هى القائمة ، وكانت هى البند الأساسى ، من أجل الهدف الأعظم ، قيام الدولة الكبرى .

وبالفعل تمت الهجرة إلى يثرب ، ولم يجد العنصر اليهودى فى يثرب أى مشكلة فى استضافة الخزرج لابن أختهم وصحبه ، واحتضانهم لدعوته ، تأسيسا على موقف عملى تكسبى ، أدى إليه نجاحهم السابق فى احتواء الهجرة اليمنية (الأوس والخزرج) ، وتوظيفها لصالح مزيد من المكاسب ، وترويجا لصناعتهم الحربية ، وضعف المهاجرين الظاهر الذى لا يشكل أى خطر ، وهى عوامل دعت لاطمئنان ، وإمكان احتواء هذا الوافد الجديد ، وهو الموقف الذى دفع إليه وأذكاه الآيات الكريمة التى سبقت الهجرة فى الوصول إلى يثرب ، تتحدث عن مكانة بنى إسرائيل فى التاريخ السياسى للمنطقة (مملكة داود وسليمان) ، ومكانتهم فى التاريخ الدينى (مجموعة الأنبياء من نوح إلى إبراهيم وإسحق ويوسف وموسى .. إلخ) ، بصياغة تكريمية عظيمة ، تقدم احتراما واضحا أيضا للتوراة اليهودية ، كما فى قولها :

« وإنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » ٤٤ / المائدة .

« إنى رسول الله إليكم ، مصدقا لما بين يدى من التوراة » ٦ / الصف .

هذا مع الاحترام حتى للتفاصيل التوراتية الصغيرة ، وأخذها بالاعتبار ، والإشارة إليها فى الآيات ، كتابوت الإله اليهودى (يهوه) ، وكتابة الله لألواح موسى .. إلخ ، ثم الموقف العملى للنبى عند وصوله يثرب ، حيث استقبل قبلة اليهود فى الصلاة ، بل وصام الغفران ، ثم عقد الصحيفة مع اليهود ، للتعاون والأمن والدفاع المشترك ، مع كفالة حرية الاعتقاد التامة ، ومع إعلان عن عدم التناقض الاعتقادى ، وهو ما تنطق به آيات كثيرة ، منها : « وهو الحق مصدقا لما معهم » ١٩٠ / البقرة . « وهو ربنا وربكم » ، « **ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم » ١٣٩ / البقرة .**

وكان ذلك بالنسبة ليهود يثرب ، لونا من ممكنات مستقبلية ، تحول مركز الجزيرة وقلبها عن مكة إلى يثرب ، وما سيعود نتيجة ذلك من منافع عظيمة ، ومكاسب مادية جمة .

لكن الغنى عن الذكر هنا ، أن يهود يثرب وهم يهيئون أنفسهم للكسب ، اكتشفوا - خاصة بعد بدر الكبرى - خطأ حساباتهم القاتل ، حيث تحدد الموقف تماما بعد ما كسبه المسلمون فى بدر من قوة مادية ومعنوية ، لم تجعلهم فى حاجة إلى مثل ذلك التحالف النفعى ، حيث أثبت التجار المهاجرون حذقاً وحنكة - بحكم الدربة والخبرة ، مما جعلهم منافسين أقوياء ليهود يثرب ، وقد دعم ذلك النجاح التجارى ، ما لحق من أساليب المهاجرين التجارية من تهذيب قننه الإسلام ، بحيث تناقضت مع طرائق اليهود الشبيهة بأساليب الملأ المكى ، من احتكار للسلع ، والمغالاة فى الكسب ، مع الكسب الربوى الذى بات محرما فى قوانين الدولة الجديدة .

المرحلة الثالثة :

وهنا تأتى **المرحلة الثالثة** من مراحل تكون الدولة الإسلامية ، بعد المرحلتين : **الأولى بظهور السلطة النبوية** فى مكة ، **والثانية** المتمثلة فى **بيعة العقبة الثانية** ، **أما الثالثة** فهى الواقعة بمجمل أحداثها **ما بين الهجرة إلى المدينة وبين غزوة بدر الكبرى** ، كما ستبينها الأحداث التالية

وفى بداية المرحلة الثالثة من مراحل تأسيس الدولة ، وحتى يصبح ممكنا ، حل إشكاليات الفرقة القبلية بين الأوس والخزرج ، قام النبى عليه الصلاة والسلام بتأمين الحد الأدنى من التآلف الداخلى ، بمصالحة الأوس والخزرج ، ثم مؤاخاة المهاجرين والأنصار ، أما على المستوى الإيمانى ، فقد صارت الأخوة الإسلامية ضربا للفرقة التى سببتها - العصبية القبلية ، بحيث صار خارجا على جماعة المؤمنين من فضل أخيه فى القبيلة والعشيرة ، على أخيه فى الإسلام ، وهو ما نشهد له نماذج بالغة ، ربما كان أبلغها ما أضاء تحت غبار وقعة بدر الكبرى ، فبينما كانت قريش تخشى إراقة دم أحد من أبناء العم أو الخال من المهاجرين ، كان المسلمون يحاربون غير هيابين ولا مبالين فى هذا السبيل بأحد من الأقارب ، وهو ما عبرت عنه الآيات الكريمة بقولها : « لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ، لكن الله ألف بينهم » . ٦٣ / الأنفال .

ويحكى ابن هشام فى سيرته « أن رسول الله ﷺ ، حين أقبل بالأسارى من بدر ، فرقهم بين أصحابه .. وكان أبو عزيز بن عمير أخو مصعب بن عمير فى الأسارى ، فقال أبو عزيز : مربى أخى مصعب بن عمير ، ورجل من الأنصار يأسرنى ، فقال : شد يدك به ، فإن أمه ذات متاع ولعلها تفديه منك .. فقال له أبو عزيز : يا أخى هذه وصاتك بى ؟! فقال مصعب : إنه أخى دونك[٣٧] .

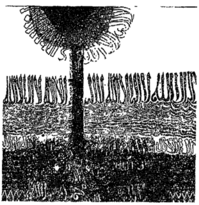
أما المدى الذى بلغه أمر تلك الأممية والأخوة الدينية ، فيظهر واضحا فى رد (أبى حذيفة بن عتبة) على النبى ﷺ ، وهو يوصى قبل معركة بدر مباشرة : « من لقى منكم

أحداً من بنى هاشم فلا يقتله .. ومن لقى العباس بن عبد المطلب فلا يقتله » ، فكان رد (أبى حذيفة الذى لا يستثنى من الأممية أحدا « أنقتل آباءنا وإخواننا وعشائرنا ونترك العباس ؟ والله لئن لقيته لألحمنه السيف »[٣٨] .

والأمثلة كثيرة ، سردها إطالة لا حاجة لها ،لكن الدرس المأخوذ هنا هو أنه بينما كانت مكة تتفكك قبليا لصالح الشكل الطبقى ، كانت يثرب تتوحد إيمانيا وطبقيا ، وتذوب فى مستوى مادى متقارب ، كنتاج للتوزيع العادل للغنائم ، لتشكل نواة الدولة المقبلة .

مكة والحصار :

تمكن إذن النبى العربى ﷺ ، من تسكين أوضاع يثرب الداخلية ، خاصة بعد اعطائه مركز الزعامة لسعد بن معاذ زعيم الأوس ، حتى لا تحتسب عليه مظنة موالاة أخواله من الخزرج ، بعد أن تمكن من تحييد زعيم الخزرج (عبد الله بن أبى سلول) ، مما ربط الأوس بالدعوة وصاحبها ، إضافة للارتباط القرابى للخزرج ، وبعد تحييد اليهود بالصحيفة ، ومؤاخاة المهاجرين مع الأنصار ، بدأ العد التنازلى للإجراء المقبل ، وهو ما جاء فى قصة ترويها كتب السير والأخبار ، عن هبوط كبير الأنصار (سعد بن معاذ) إلى مكة ، فى رحلة تقول كتب السير إنها كانت — فقط — لأداء العمرة ، حيث نزل ضيفاً على صديقه (أمية بن خلف) ، أحد أشراف قريش وسادتها .



« فنزل سعد على أمية بمكة ، وقال سعد لأمية : أنظر لى ساعة خلوة ، لعلى أطوف بالبيت ، فخرج به قريبا من نصف النهار ، فلقيهما أبو جهل فقال : يا أبا صفوان ؛ من هذا معك ؟ قال : هذا سعد . قال له أبو جهل : ألا أراك تطوف بمكة آمنا ، وقد آويتم الصباة ، وزعمتم أنكم تنصرونهم وتعينوهم ؟ والله لولا أنك مع أبى صفوان ، ما رجعت إلى أهلك سالما ، فقال له سعد — **ورفع صوته عليه : أما والله لئن منعتنى هذا ، لأمنعك ما هو أشد عليك منه ، طريقك إلى المدينة »**[٣٩] .

وهكذا كان الاختبار ، وهكذا كان الرسول ، ورسب أحد كبار رجالات الملأ بجدارة ، لأن تحريم أمن البيت وزواره ، كان تأمينا لكل الملل والنحل ، من أجل أمن التجارة وسيولتها وتدفقها مع زوار مكة ، وكان تهديد أبى الحكم لسعد كبير عرب يثرب الجديد ، إنما يعنى أن قريشا قد بدأت تفقد أعصابها ، ومع فقد الأعصاب تضيع المصالح ، فقامت تهدد — بموقف أبى الحكم وتهديده لسعد — مصالحها التجارية بيدها .

أما الأمر الذى لا يفوت على لبيب ، فهو الإنذار المتضمن فى رد سعد للملأ مكة بما هو آت ، من حصار اقتصادى يقطع عليها الطريق إلى الشام ، ولعل تلك العمرة التى أداها (سعد بن معاذ) — على الطريقة الوثنية ، وطقوس الشرك ، والتى لم يكن الإسلام قد أقرها بعد ، ولم يكن قد طهرها من أدران الجاهلية وأصنامها — لم تكن مجرد مصادفة ، خاصة إذا ما تذكرنا أن قبلة المسلمين كانت آنذاك إلى بيت المقدس .

وهنا نستكشف **الأساس الرابع** من الأسس التى قامت عليها الدولة ، بعد الأسس الثلاث المتمثلة فى السلطة النبوية والسلطة السيادية الإلهية ، وتكوين جماعة تضامنية أولى كنواة تأسيسية للدولة ، ويظهر **الأساس الرابع** للدولة فى تحول الجماعة الإسلامية إلى جيش متكامل ، أى بتجييش مادة الدولة ، وتحولها من مستضعفين مهاجرين إلى وحدة أو دولة عسكرية مقاتلة . والآن ، لا يجب أن نفاجأ عندما نجد يثرب ترسل سراياها لقطع طريق الإيلاف ، هذا مع ما يجب تذكرة من أمرين ، كانا بداية الضغط على الملأ المكى ، الأول هو منع يثرب قمحها عن مكة ، أما الثانى فهو موادعة قبائل الساحل القديمة حول ميناء (الجار) على البحر الأحمر ليثرب ، حتى عرف أنه ميناء يثرب على البحر ، ومنه تم منع شحنات القمح الواردة من مصر إلى مكة ، ولم يبق سوى طريق الإيلاف الشامى خالصا لمكة ، ومن ثم دهمت دوريات المسلمين هذا الطريق دون كلل ، تتصدى للقوافل القادمة إلى مكة أو الآيبة منها ، وهى الدوريات التى بدأت — محددة أهدافها — مبكراً ، وقبل مضى سبعة أشهر على الهجرة ، حيث خرجت أولى تلك الدوريات النشطة

فى سـرية بقيادة (حمـزة بن عبد المطلب) ، لاعتراض عير لقريش ، فى ثلاثين مهاجراً ، لكن السرية فوجئت أن قريشا كانت يقظة ، فـأردفت بقافلتها ثلاثمائة محارب بقيادة أبى الحكم نفسه ، فتدخل (مجدى بن عمرو الجهنى) ليحجز بينهما وينهى الموقف ، واكتفت حراسة القافلة بالانصراف إلى سبيلها ، بعد أن أقنعت المهاجرين باقتدارها ، وكثرة عددها وعدتها .

ولم يمض شهر على سرية (حمزة) ، حتى خرجت سرية بقيادة (عبيدة بن الحارث بن المطلب) إلى (بطن رابغ) بمقاتلين من المهاجرين ، فالتقوا بقافلة لقريش ، يبدو أنها كانت بدورها فى حراسة جيدة ، وهو ما يستنتج من عدم الاشتباك ، واكتفاء السرية اليثربية برميها بالنبال عن بعد .

وبعدها بأيام خرجت سرية (سعد بن أبى وقاص) إلى الخرار ، ليلحق بقافلة لقريش ، ولم يتمكن من اللحوق بها ، وكانت بدورها لا تحوى فى مقاتليها سوى رجال من المهاجرين .

ومن ثم خرج المصطفى ﷺ بنفسه غازيا على طريق الإيلاف ، بقصد تفكيك الإيلاف والولاء القبلى لقريش ، وهناك تمكن من سلخ إيلاف بنى مدلج عن قريش ، وأخذ عليهم عهود الموادعة بعهد مكتوب ، ثم لم يلبث سوى عشر ليال حتى أغار النبى ﷺ يريد (كرز بن جابر الفهرى) ، لكنه لم يدركه ، وهى الغزوة المعروفة بغزوة (بدر الأولى) ، لوقوعها على طريق وادى سفوان قرب بدر ، وفى صفر ، مع نهاية العام الأول للهجرة ، خرج ﷺ فى رجاله من المهاجرين إلى مواضع أخرى على طريق الإيلاف ، ليفكك عقود بنى ضمرة بن بكر من كنانة عن قريش ، ويعقد معهم عقود الموادعة والتحالف بعهد مكتوب[٤٠] ، وفى ربيع أول أرسل (عبيدة بن الحارث) على رأس سرية من المهاجرين حتى بلغت (ماء إحياء) للاستيلاء على قافلة لقريش ، لكن السرية عادت دون قتال ، بعدما وجدت من حراسة مشددة مع القافلة ، ومع بداية العام الثانى للهجرة لأيام خلت منه ، غزا النبى ﷺ يريد عيراً لقريش فيها ألفان وخمسمائة بعير ، ولم يحدث هذه المرة أيضا أى قتال ، وحتى الآن كان واضحا أن الأنصار كانوا مجرد مضيفين ، لا يخرجون إلى قتال أو قطع طريق[٤١] .

ثم جاء أخطر إنذار تلقاه ملأ قريش ، عندما قامت سرية من تلك السرايا ، بضرب الإطار التحريمى للأشهر التجارية الحرام ، وهى سرية (عبد الله بن جحش) ، التى لقيت عيراً لقريش فى (نخلة) ، فقتلت (عمرو بن الحضرمى) أحد رجال القافلة ، وأسرت رجلين ، واستولت على القافلة ، وهو ما دفع قريشا للجأر بالشكوى تصيح : إن محمداً وأصحابه قد استحلوا الأشهر الحرم وسفكوا فيها الدم وسلبوا الأموال وأسروا الرجال[٤٢] .

وهنا جاء رد الآيات الكريمة المفحم ، يحمل أكثر من دلالة ، حول مفهوم الأشهر الحرام ، وقيمة ذلك التحريم أساسا ، ومدى قناعة القوة اليثربية الطالعة بتلك القيمة ، وأخذها على مأخذ الجد ، خاصة بعد أن أكثر الناس فى الكلام عن استحلال أصحاب النبى للشهر الحرام ، ثم أن الرد حمل أيضاً تحديداً واضحاً لمن أصبح بيده الأمر ، وبإمكانه التحريم والتحليل ، ناهيك عن قيمة قريش ذاتها كراعية للأشهر الحرام ، وصاحبة لقب (أهل الله) ، وقيمة ذلك اللقب ومدى مصداقيته ، لأن الرد كان : « يسألونك عن الشهر الحرام ؛ قتال فيه ؟ قل : قتال فيه كبير » ٢١٧/البقرة .

ولم يكن هناك رد على استصراخ قريش العربان لحرمة الأشهر الحرام ، أبلغ من ذلك الرد ، لتراجع موقفها ، وتضع مصالحها وهيبتها ونظامها الاقتصادى والقانونى التحريمى فى الميزان ، لكن الحال - على أية حال - شهد تلاحقا فى الأحداث ، تجاوز تلك المراجعة ، حيث طُير الخبر إلى النبى ﷺ فى يثرب ، بخبر قافلة لقريش فى طريقها إلى الشام بقيادة أبى سفيان (صخر بن حرب) ، قوامها ٢٥٠٠ بعير ، فيها بضائع يربو ثمنها على ٥٠,٠٠٠ دينار ، بدنانير ذلك الزمان ، والقيمة الشرائية لنقد ذلك الزمان ، ساهم فيها البيت الأموى الثرى ، المعادى لبيت النبى الهاشمى ، بأربعة أخماس القافلة[٤٣] .

وكان ذلك الخبر مدعاة لتداعيات أخرى متسارعة ، فجرت صراعا عسكريا ، كان مبتداه وفيصله ، غزوة بدر الكبرى ■

الهوامش

١ - القاموس المحيط : باب الهمزة ، فصل الميم .

٢ - المنجد : حرف الميم ، مادة إملاء .

٣ - د. حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابى ، ط ٦ ، ١٩٨٨ ، بيروت ، ص ٣٠ .

٤ - ابن كثير : البداية والنهاية ، دار الكتب العلمية ، ط ٤ ، ١٩٨٨ ، بيروت ، ج ٢ ، ص ١٨٧ .

٥ – المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محيى عبد الحميد ، المكتبة الإسلامية ، د.ت ، بيروت ، ج ٢ ، ص ٥٩ .

٦ – د. سالم عبد العزيز سالم : دراسات فى تاريخ العرب فى عصر ما قبل الإسلام ، دار النهضة ، ١٩٧٠ ، بيروت ، ج ١ ، ص ٥٠٣ ، ٥٠٥ .

٧ – الجاحظ : الرسائل ، جمع ونشر د. حسن السندوبى ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٣ ، القاهرة ، ص ٧٠ .

٨ – ابن سعد : الطبقات الكبرى ، تحقيق أوجين متنوخ ، دار صادر ، ١٩٥٧ ، بيروت ، ج ١ ، ص ٤٥ .

٩ – البلاذرى : أنساب الأشراف ، تحقيق د. حميد الله ، دار المعارف ، ١٩٥٥ ، القاهرة ، ج ١ ، ص ٥٩ .

١٠ – نفسه : ص ٦٠ .

١١ – حول العوامل التى أدت إلى انهيار الأمن على الطرق التجارية القديمة ، انظر ؛ د. احمد شلبى : السيرة النبوية العطرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١٢ ، ١٩٨٧ ، القاهرة ، ج ١ ، ص ١٢٤ ، ١٥٣ ، انظر أيضا : أحمد أمين : فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١٤ ، ١٩٨٧ ، القاهرة ، ص ١٢ ، ١٣ .

١٢ – الواقدى : مغازى رسول الله ، مطبعة السعادة ، ١٩٤٨ ، القاهرة ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

١٣ – أحمد عباس صالح : الصراع بين اليمين واليسار فى الإسلام ، مجلة الكاتب عدد ٤٤ نوفمبر ١٩٦٤ ، القاهرة ، ص ٢١ ، نقلا عن سعيد الأفغانى : أسواق العرب .

١٤ – سيد محمود القمنى : الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية ، دار سينا ، ١٩٩٠ ، القاهرة ، ص ٢١ : ٢٤ .

١٥ – المسعودى : سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

١٦ – ابن سعد : سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٧٠ ، ٧١ .

١٧ – برهان الدين دلو : مساهمة فى إعادة كتابة التاريخ العربى الإسلامى ، الفارابى ، ١٩٨٥ ، بيروت ، ص ٥٩ .

١٨ – د. جواد علي : المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام ، المجمع العلمى العراقى ، د.ت ، ج ٤ ، ص ١٩٥ .

١٩ – دلو مساهمة .. ، سبق ذكره ، ص ٦٠ .

٢٠ – ابن كثير : البداية .. سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

٢١ – حاتم الطائى : (ديوانه) ، تحقيق وشرح كرم البستانى ، مكتبة صادر ، د.ت ، بيروت ، ص ٥٨ .

٢٢ – السهيلى : سيرة بن هشام (الروض الأنف فى تفسير السيرة النبوية لابن هشام) ، ضبط طه عبد الرؤوف ، دار المعرفة ، ٩٧٨ ، بيروت ، مج ٣ ، ص ١٣١ ، انظر أيضاً : الحلبى : سيرة الأمين المأمون إنسانى العيون ، دار المعرفة ، د.ت ، بيروت ، مج ١ ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

٢٣ – حول ظاهرة التحنف والحنفاء ، انظر : سيد محمود القمنى ، الحزب الهاشمى ، سبق ذكره ، ص ٥٧ : ٧٤ .

٢٤ – د. حسين مروة : سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٣٣١ ، ٣٣٢ .

٢٥ – الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، نشر البابى الحلبى ، ١٩٦١ ، القاهرة ، ج ١ ، ص ٢٣١ .

٢٦ – د. أحمد إبراهيم الشريف : مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول ، دار الفكر العربى ، د.ت ، القاهرة ، ص ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ .

٢٧ – ابن خلدون : المقدمة ، طبعة دار الشعب ، د.ت ، القاهرة ، ص ١٣٦ .

٢٨ – أحمد عباس صالح : الصراع .. سبق ذكره ، ص ٢٦ .

٢٩ – بشأن عبد المطلب وعقيدته أنظر : سيد القمنى ، الحزب الهاشمى ، سبق ذكره ، ص ٤٥ : ٥٤ .

٣٠ – ابن هشام : السيرة النبوية ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، ومحمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العربى ، ١٩٦٧ ، بيروت ، ج ١ ، ص ٢٣٨ ، ٢٤١ .

٣١ – السهيلى : السيرة النبوية بشرح السهيلى فى كتابه (الروض الأنف) .. سبق ذكره ، مج ٢ ، ص ٢٤١ .

٣٢ – البلاذرى : أنساب .. ، سبق ذكره ، ص ٦ ، ٧ .

٣٣ – الحلبى : السيرة .. سبق ذكره ، مج ٢ ، ص ٤١٩ .

٣٤ – د. أحمد إبراهيم الشريف : مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول ، دار الفكر العربى ، ط ٢ ، القاهرة ، ص ٣٥٠ .

٣٥ – الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، دار المعارف ، بيروت ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ٣٦٥ .

٣٦ – البيهقى : دلائل النبوة ، تحقيق د. عبد المعطى قلعجى ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٨ ، بيروت ، السفر الثانى ، ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٥٤ .

٣٧ – السهيلى : شرح السيرة .. سبق ذكره ، مج ٣ ، ص ٥٤ .

٣٨ – البيهقى : دلائل .. ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

٣٩ – الحلبى : السيرة .. ، سبق ذكر ، مج ١ ، ص ٣٧٨ .

٤٠ – ابن حبيب : المحبر ، تحقيق د. إيلزة شتيتر ، دار الآفاق الجديدة ، د.ت ، بيروت ، ص ١١٠ .

٤١ – الطبرى : التاريخ .. ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ : ٤٠٧ .

٤٢ – نفسه : ص ٤١٠ : ٤١٣ ، انظر أيضا : محمد أبو الفضل ومحمد البجاوى : أيام العرب فى الإسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، ط ٤ ، ١٩٦٨ ، بيروت ، ص ٨ .

٤٣ – جواد على : تاريخ العرب فى الإسلام ، دار الحداثة ، ط ١ ، ١٩٨٣ ، بيروت ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

سبق ذكره

مفهوم القيمة عند جنكيليفتش

وائل غالى

تحليل للمفارقة بين الواقع والقيم ، بين ضرورة تحقيق الأحلام وبين طبيعة التطور التاريخى الموضوعى ، بين رغبات الذات وبين الحتمية الصارمة للواقع .

فـ جنكيلفيتش فيلسوف فرنسى روسى الأصل ميزته الأولى والأخيرة التى تعزله عن الخريطة الفلسفية السائدة هو عنايته الكبيرة بمشكلة القيم .

فلم يكن فلاديمير جنكيليفيتش (١٩٠٣ ـ ١٩٨٥) من أنصار التيار الظاهراتى أو الوجودى أو الماركسى أو الوضعى المنطقى أو الشخصانى أو غيرها من التيارات المعروفة . بل كان سقراطاً جديداً يضع القيم موضع النقد والمساءلة حتى أنه طرح التباس القيم دون أن يشير إلى منهج فضها .

وهكذا كانت الأخلاق ونقدها هى شاغله الشاغل من « قيمة تأنيب الضمير » (١٩٣٣) إلى « الكذب » (١٩٤٢) إلى « الشر » (١٩٤٧) إلى « شروح فى الفضائل » (١٩٤٩) و« الصفاء والشوائب » (١٩٦٠) و« الغفران » (١٩٦٧) حتى وصل إلى « مفارقة الأخلاق » (١٩٨١) .

ولم يقرع باب الميتافيزيقا رغم كتابه « فى الفلسفة الأولى » (١٩٥٤) عنوان الفلسفة الإلهية الأرسطية ورغم رفضه المسبق لوضع « الله » موضع البحث العلمى نتيجة عجز الإنسان عن إدراك اللا متناهى .

كما أنه رغم كتابه « أوديسه النفس فى الفترة الأخيرة من تطور فلسفة شلنج » (١٩٣٣) لم يضع مذهبا نفسياً قائماً برأسه .

كذلك لم يبرع فى صياغة مذهب طبيعى على نمط المذهب الطبيعى عند أفلاطون أو ديكارت أو كانط أو انجلز أو شلنج .

وأخيرا مارس العمل الفلسفى على نسق سقراط وفينومينولوجيا هسرل .

وابتكر لنفسه سؤالاً محورياً تدور حوله فلسفته بكامل عناصرها المتناثرة . ويقول السؤال : كيف السبيل إلى وصف الواقع المعيش وهو مصنوع من مفارقات متعددة ومتنوعة ومتضاربة وتكاد تحوله الاضطرابات إلى شبه لا شئ صامت يحلق فى سماء اللا نهائى ؟

وهكذا لا يقدم جنكيليفيتش نظرية



ديكارت

أفلاطونية جديدة فى معنى الخير الأسمى . فهو يقيم الأخلاق فى نوع من أنواع المستحيل فيتعسر الحديث عن « المطلق الأعظم » فلا يبقى سوى التصوف أو الموقف السلبى أمام مفتاح الكون .

واتسم موقفه من « الله » بنمط من أنماط « اللاأدرية » وبشكل من أشكال « العلم الإلهى السلبى »المعروف بعجز المرء عن وصف « الله » بصفات تحيله إلى ذات مُدْرَكة . وهكذا يصبح إدراك الخير الأسمى إدراكا غامضا يصعب التقاطه ضمن أسلوب الحجة أو منهج البرهان بينما يتيسر الإصغاء إلى تجلياته فى الموسيقى . مما جعل جنكيليفيتش يكتب « جبرائيل فوريه وألحانه » (١٩٣٨) ورفل (١٩٣٩) و « الظلام » (١٩٤٢) و« ديبوسى والسر الخفى » (١٩٤٩) و« الموسيقى وعُسْر البيان » (١٩٦١) و« الحضور النائى » (١٩٨٣)

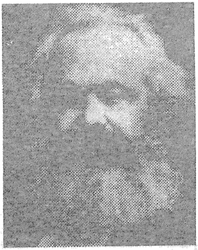
وبالطبع « ليست هذه هى المرة الأولى التى يعقد فيها فيلسوف المزاوجة بين الموسيقى وبين التصوف . فالفلسفة الغربية حافلة بتلك المحاولات من برجسون إلى أفلوطنيوس إلى جراسيان وسان فرانسوا دى سال وزمل وليون شستوف وبسكال وفنلون وغيرهم كثيرون .

أما جنكيليفيتش فقد زاوج بين صوفية برجسون وبين فلسفة الأسطورة عند شلنج - وأسس مفهوما جديداً للمفارقة تمتد جذوره إلى رياضيات اللامتناه عند بولتزانو وإلى مفهوم للموت يرفع الموت إلى ما فوق الموت بالمعنى اليومى العادى للمصطلح .

فالموت عنده « حدث ميتافيزيقى » يجاوز ثنائية الحياة والموت ويتعدى ثنائية الحياة والنظرية إلى مفهوم « النية الحسنة » عند كانط .

وعلى غرار جان بول سارتر فى « نقد العقل الجدلى » (١٩٦١) وهنرى لوفيفر فى « نقد الحياة اليومية » (١٩٤٧) وفلسفة آبيرونى ، قام جنكيليفيتش بنقد الحياة البسيطة والعادية الخاوية من أى ألتباس فى الدلالة .

وهو كسارتر ولوفيفر وآبيرونى وريث فلسفة كانط خصوصا والمثالية الألمانية عموماً فهو يترفع عن دراسة الحياة الملموسة وعن التعرض لآلام الوجود


ماركس

الفعلى وعن تناول مواجع الإنسان التى لم ير فيها سوى الرداءة والشتات .

أما الحياة الحقة فهى الحياة المكتملة وغير المتناهية الغنية بالالتباسات غير المفهومة وغير المعقولة وغير المعكوسة أى غير القابلة للدراسة الرياضية .

وبالطبع لهذه الفلسفة الشاردة عدة تفسيرات حياتية غير ملتبسة هى الأخرى ، من بينها أن جنكيليفيتش ولد فى فرنسا (١٩٠٣) نتيجة هجرة الوالد إلى فرنسا عام ١٨٨٩ لما كان يسود روسيا من روح معادية لليهود . ولم يتخل عن الجنسية الروسية من ١٩٠٣ إلى ١٩٢٩ ، لارتباطها فى ذهنه بالهوية اليهودية .

ويأتى نفوره من الحياة اليومية مما عبر عنه والده فى كتابه « الطبيعة والمجتمع » (١٩٠٦) لاستيائه من العقلانية التاريخية (كارل ماركس) والعقلانية الطبيعية « داروين » .

لكن الأب لم يضع مذهبا محدد المعالم فى التاريخ أو الطبيعة أو الاجتماع أو السياسة أو غيرها من سياقات الحياة الإنسانية واكتفى كأبيه فيما بعد برفع نفسه المغتربة إلى مرتبة فلسفية ميتافيزيقية صوفية شاملة .

وصحيح أن المفارقة أمر واقع . لكن جنكيلفيتش لم يجب عن سؤال أساسها أو عن سؤال تطورها وأفولها .

فأساس مفارقة القيم والتباسها التباس أمر الواقع نفسه وأنفصاله عن نفسه . والسبب فى ذلك ضيق الواقع بنفسه وعجزه عن المكوث بمكانه أو زمانه وقدرته على المضى من حالة إلى حالة مغايرة والتجاوز والقفز نحو الأفضل .

ومن هنا ينبع الفارق بين القيم والواقع ، بين ضرورة تحقيق الأحلام وبين طبيعة التطور التاريخى الموضوعى ، بين رغبات الذات وبين الحتمية الصارمة الضابطة للأمر الواقع .

فالتاريخ لا يسير فقط على أقدام التطور التقنى والعلمى والاقتصادى بل يسير كذلك على أقدام الأنماط والضوابط والسلوك والقيم والأحلام الوهمية والحقيقية على السواء .

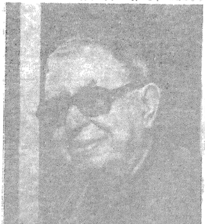
وعلى هذا فالقيم لها شموليتها وعموميتها وتحتويها الضرورة

برجسون





باسكال



سارتر

التاريخية الموضوعية أو ما يسمى بالقوانين التاريخية .

والمفارقة فى واقعها لا تشير بهذا المعنى إلى حتمية طابعها النسبى أو إلى ضرورة الشك فى شموليتها وإنما التباس القيم لـه مضمون تضبطه الحركة التاريخية ويحدده الاتجاه الاجتماعى وتشير إليه الحالة الاقتصادية والسياسية .

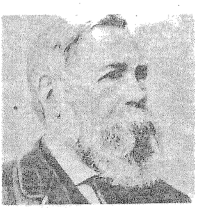
اما كانط فقد أحل محل المفارقة شمولاً أخلاقياً شكلياً .

فهو يقول فى القسم الأول من « أسس لإنشاء ميتافيزيقا الأخلاق إنّ الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون » و« القانون المجرد فى ذاته هو وحده الذى يمكن أن يكون موضوعاً للاحترام ، وبالتالى أمراً أخلاقياً ، و« بالتالى لن يبقى إلاّ المسلمة التى تأمرنى باتباع مثل هذا القانون ، حتى لو أدى ذلك إلى التخلى عن جميع النزعات والميول التى أحملها فى نفسى » . « وهكذا فإن القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن فى الأثر الذى ينتظر من ورائه ، ولا فى أى مبدأ من مبادىء الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر . » .

وبإزالة جميع الآثار يكون قد تم حذف الظرف التاريخى عن سياق تحقيق القيم وأخلاقية الإنسان . بل يكون قد تم الخلط بين مفهوم القانون الطبيعى وبين مفهوم القانون التاريخى ، وبين البشر وبين الآلات الصماء ، وبين الأهداف وبين ظروف تحقيقها .

ويتبدى كذلك الأسلوب الشكلى فى تناول طبيعة العلاقة المعقدة بين الواقع وبين القيم عند كانط الأب الروحى لفلسفة التباس القيم عند جنكيليفيتش حينما يتصدى فى نفس الكتاب إلى قضية الغاية والوسيلة .

ففى إحدى الصور التى يقدمها لبيان مضمون الأمر العملى ضمن القسم الثانى « الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق » يقول « افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفى نفس الوقت غاية فى ذاتها ، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة . »


انجلز

ولكن كيف لا يكون الإنسان شيئاً على صعيد الممارسة وكيف يكون غاية فى ذاته ؟

فيذكر كانط حالة الانتحار والوعد الكاذب والاعتداء على حرية الآخرين وممتلكاتهم ...

لكنه ما يلبث أن يقرب أن الأمر العملى الأخلاقى المطلق بهذا المعنى « لا يستفاد من التجربة » . أولاً بسبب عمومه . فهو ينطبق على جميع الكائنات العاقلة ، حيث لا تكفى أية تجربة لتحديد شىء فى هذا الصدد . ثانيا لأن الغاية ترقى إلى مرتبة القانون . وثالثا لأن الأمر العملى الأخلاقى يصدر تبعاً لذلك صدوراً ضرورياً عن العقل الخالص أو المحض .

وعلى هذا فالقيمة تبدو شبيهة بالنظام الطبيعى الصارم وكأنه لا فرق فى المجتمع المدنى الليبرالى الحديث بين قيمة السلعة من حيث استعمالها الملموس وبين قيمة السلعة من حيث تبادلها الملموس فى السوق ، وبين غاية الاستعمال وبين وسيلة التبادل .

واللغة الألمانية والفرنسية والعربية تستخدم كلمة قيمة للدلالة على المضمون الاقتصادى (التبادل) وعلى المضمون الأخلاقى (الغاية) فى وقت واحد أما لحظة التفكير فننسى الارتباط الوثيق بين الأخلاق والاقتصاد .

وقبل ماركس بكثير كان أرسطو قد ربط فى « السياسيات » بين الدلالة الاقتصادية (الوسيلة) وبين الدلالة الأخلاقية (الغاية) لمصطلح القيمة . فهو يقول : « ذلك لأن كل شىء ممكن أن يفيد فى استعمالين ... الأول خاص بالشىء بوصفه شيئا ما وليس شيئاً آخر ، وهكذا فإن الخف يمكن أن يستخدم كحذاء ، ولكنه يستخدم أيضا كموضوع تبادل . » .

لذلك لا نستطيع أن نحلل اليوم مفهوم القيمة بمنأى عن قيمة التبادل أو بمعزل عن مفهوم السوق الذى انتصر إلى أجل غير مسمى بعدما جاءت ثورة التصحيح البروسترويكية لتلقى بالامبراطورية السوفيتية على الأرض ولتقعد الامبراطورية الأمريكية على عرش التاريخ .■

الفصول والغايات

اكتشاف أمريكا
٥٠٠ عام

٦٤ أمريكا الاكتشاف والمأساة ، روبرت ليشيني
ترجمة ، عرفة عبده على . ٦٨ القصة الحقيقية
للهمجية ، فيليب عطية ٧٤ بانوراما رحلة كولمبس . عمر
الفاروق . ١٠٠ العقل الأمريكي يفكر ، شوقي جلال .

عندما سمع فى الساعة الثانية صباحا ليلة ١٢ أكتوبر ١٤٦٢ صوت المدافع ، تعلن عن الوصول إلى الشاطىء ، فإن السعادة التى غمرت « كولومبوس » لم تكن خافية .

فهذه الإشارة التى وجهت من السفينة « البينتا » والتى أطلق بحار يسمى « رودريجو السريانى » نصيحة » : « أرض .. أرض ، تبعتها على الفور طلقات المدافع التى أخبرت كولومبوس وهو على متن مركبه « سانتا ماريا » الشراعية ذات القلوب المربعة ، والتى هى لم تكن فى سرعة « البينتا » ذات السوارى الأربع .

كانت البينتا تحت قيادة « مارتن الونسو بيترون » وكان قائدا حازما لا يستطيع أى من البحارة عصيان أوامره ، وبفضل حزمه استطاع إنهاء التمرد الذى ساد فى أيام الرحلة الأخيرة سطح « سانتا ماريا » ، وهو التمرد الذى كاد يعصف بأحلام هذا الربان وحياته .

وبناء على نصيحة « مارتن الونسو بيترون » نفسه ، قرر كولومبوس أن يتجه نحو الجنوب الغربى ، بل إنه تحامل على نفسه كثيرا حتى لا يثير غضبه ، فى مواقف عدة .

وهكذا وصلت « البينتا » أولا ، وقد أصاب هذا كولومبوس بنوع من القلق الشديد ، على الرغم من أنه كان فى قمة نجاحه ، وترك وصول البينتا قبل « سانتا ماريا ... جرحا عميقا لكبريائه ، انقلب إلى كراهية لا تغتفر ، خاصة أن « بيترون » سمح لنفسه أن يتقدم عليه لاكتشاف الشاطىء الشمالى لهاييتى ، المهم أنه حين عادت « البينتا » إلى أسبانيا ، بعد هذا الاكتشاف الجديد ، سُجل لها هذا الحدث فى يومياتها ، باعتبارها الأولى .

ولقد اشار كولومبوس أنه لمح بنفسه وميضا « مثل ضوء الشمعة » من بعيد ، وكان ذلك فى الساعة العاشرة ليلا ، أى قبل أربع ساعات من سماع صوت مدافع « البينتا » ، فهل كان هذا مجرد ؟ « زغللة » عين نتيجة الإرهاق ، أم كانت رؤية حقيقية ؟

فقد كان الأسطول الصغير كله ، على بعد حوالى ٨٠ كيلو مترا من جزيرة « جيانا هانى » التى لا يملك أهلها أى مصدر للإنارة يمكن رؤيته على هذا البعد .

على أى حال لقد أغدق حكام أسبانيا فى شهر مايو من العام التالى على بحارة

أمريكا
الاكتشاف والمأساة

« معتقدا أنه هبط فى « سيبانجو » التى زعم « ماركوبولو » أن بها أسقفاً مغطاة بالذهب ، ولم يتحدث إلا عن نساء ورجال محيرين ، فى زى آدم وحواء ، وقدم لهم السلاح الأبيض الذى استعملوه بحزم مع ظهور أول نقطة دم .

روبرت ليشينى

مؤلف اشهر كتاب عن كولبس ، وكتب دراسة بعنوان « كولبس ١٤٩٢ » لجريدة الاومانيته الفرنسيه على حلقات .

ترجمة

عرفة عبده على

« البينتا » بالعطايا والامتيازات ، مع دخل يساوى عشرة آلاف « مليم أسبانى مرابطى » ، وهو المبلغ الذى وعد به من يرى الأرض أولا .

وإذا كان الغيظ قد تملك نفس « كولومبوس » بل ترك فى نفسه حقدا عميقا ، إلا أنه لم يظهر شيئا منه ، فهو قد نجح ، وأثبت أنه كان على حق ، وأنه يمكن الذهاب من أسبانيا إلى آسيا عن طريق الإبحار نحو الغرب ، وأن هذا هو الطريق الأقصر ، وأن البحار لا تغطى سوى مساحة صغيرة من الكرة الأرضية ، كما لم يتوقف عن الصياح : « التوراة تؤكد ذلك » ، بل أثبت فشل علماء « مسالومانك » الذين ساندوا رأيا عكس رأيه ، بالإضافة إلى أنه أثبت خطأ علماء « ليشبونة » نفسهم ، وهم الذين كانوا قد وصفوا أفكار كولومبوس بأنها مجرد خيالات لا تقوم على سند ، وكانت إهانة لملكهم « جواو » الثانى الذى علم بخبر وصول « كولومبوس » قبل أن يكمل قباطنته الدوران حول أفريقيا ، وكانوا قد انطلقوا قبل سفر كولومبوس .

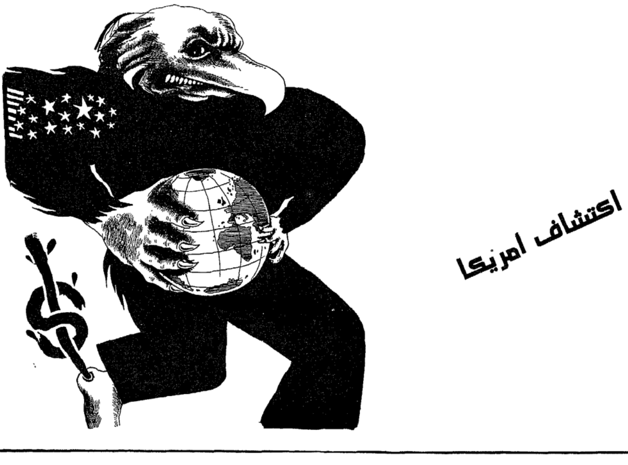
لم يكن « كولومبوس » يشك فى أنه سيعثر على الدليل الذى يؤكد تقديراته ، وأن تلك الوثائق التى سميت بالتسليمات ، جعلته يشق طريقه فى أقل من ستة أشهر نحو الغنى والرقى إلى طبقات المجتمع العليا ، وذلك ثمنا لنجاحه الذى أوصله إلى أن يصبح أدميرالاً للمحيط ، وحاكما لكل الجزر والأراضى التى اكتشفها برتبة « نائب ملك » وذلك مدى الحياة ، بل يرث كل هذا أبناؤه وسلالتهم من بعده .

لقد أصبح فى نفس مرتبة الأدميرال الكبير لـ« كاستيل » الذى هو من دم ملكى ، وهو الأجنبى ابن بائع الصوف الذى كان يخجل من الكلام عن أصله أو حياته ، كما لو كانت شيئا يصاب المرء بالدوار حين يذكر .

ويبدو أن ما وصل إليه كولومبوس ، قد أدى به إلى عشق الألقاب ، والجاه ، فاستعان بكبير للخدم ، وغلام من المخصصين لخدمة الأمراء ، وأصبح يرتدى الملابس الفخمة تعكس مستوى حياته التى وصلت إلى مرتبة « الرفعة والسلطة » كما يقول كاتب سيرته الذاتية « لاس كاساس » ...

عرض لمشهد الاكتشاف

لم يكن كولومبس من ذلك الطراز الذى يبدو مهتما بالتفسيرات ، فلم ير فى الخريطة جزرا عديدة من جهة الشرق . ولم يكن قد قرأ فى كتاب



ماركوبولو ، أن هناك ٧٣٧٨ جزيرة فى بحر الصين !

لهذا فقد استطاع أن يلمس الهدف ، كما أدركه ببصيرته ، وخطة التأمين لسرعة إصلاح العطب ، كانت قد وضعت ، بينما السفن ترسو فى أقرب ساحل وحيث شاهدوا بعض الناس وهم شبه عراة ، وقليلا من عجايب الهند ...

ففى مشهد الاكتشاف ، كان على رأس مجموعته التى انزلقت بقوارب الإنقاذ ، والتى أعد طاقمها بقدر الإمكان ، الأدميرال فى زيه الجميل ، ملوحاً بالعلم الملكى ، بينما مارتن الونزو بنزون وأخيه فيسنت يانيس ، يهزان الشراع ذا الصليب الأخضر ، وشارة السياده الملكيه بحرفين F. Y التى كانت ترفرف على سفنهما : ال « بينتا » وال « نينا » ..

وركع الجميع مخاطبين السماء بصلوات اعترافا بالفضل ، على مرأى من عيون الأهالى المندهشين ، والفضوليين ، والمتحفظين . وعند الانتهاء من صلاتهم ، أعلن الأدميرال : أنه سيطلق على هذه الجزيره اسم : سلفادور ، وهى تؤول إلى أملاك الملك والملكة ، وحتى لو قوبل هذا الاقتراح من قبل الأهالى بالرفض والاحتجاج ، أو مخالفة هذا للشرعية . فإن صيحات كولومبوس كانت ضربا من الوهم ، لأن القائمين بتنفيذ هذا الإجراء القانونى ، لايفهمون ولو نقطة من الكلمات أو من سلوك زوارهم الغرباء !

من جهة أخرى ، التزم كولومبوس جانب الحذر فى بداية ذهابه إليهم ، سواء عند إعلانه للاسم الحقيقى لجزيرتهم ، أوحين بدأ يطلب منهم ضرورة الإصغاء لـ « الكاستيلان » أو(السماح بالحوار) ، بخلاف ذلك ،كانت الطقوس الأسبانية للغزو المسلح قد اكتملت هناك !

عصران يتقابلان وجهاً لوجه

هذا الفصل من الأحداث ، بكل صوره ، كتبه « رودريجودى اسكوبيدو » ، والشهادات القانونية سجلها ـــ كاتب عدل ـــ هو « رودريجو سانشيز دى سيجوفيا » الذى تولى تكاليف الحملة ، وأدار حركة ضباط السفن والأوربيين الحاضرين . لقد كانت صورة تبعث على الخشوع ،" للمكتشف وهو ينصب الصليب على أرض العالم الجديد ! فالقانون بجانب الصليب ، مع وجود المشانق ،

وعظمة هذا الاحتفال ، سمحت لكولومبوس بمنحه ألقابا أخرى ، مثل نائب الملك والحاكم ، وهى بالطبع ليست كل شىء ، بل أكثر من ذلك ، إلى حد الاحتفال ، وإلى حد تعاظم السلطة القانونية ، المعترف بها فى الحدث التاريخى وتذمر وخشونة البحارة الأسبان مع قائدهم ، أمكن القضاء عليها بقوة السلاح ، وبعد تضرعهم وطلبهم المغفرة عن جحودهم وغدرهم . وتقديمهم فروض الولاء والقسم بالطاعة . من الآن فصاعدا ، فيكفيهم شعورهم بالسعادة لوصولهم أحياء ،



أو البعض منهم ، وحيث الجو اللطيف ، وحرارة استقبال الهنود !

والأدميرال الكفء .. والابتهاج خاصة برؤية الهنديات فى الزى الرسمى لحواء !!

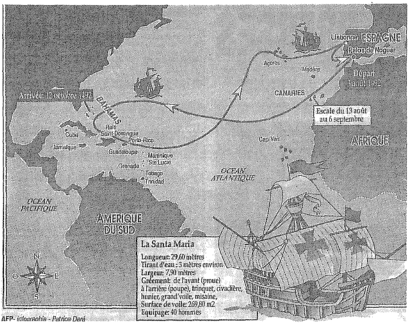
الآن كل من المجموعتين ، ارتبط كلاهما بالأخرى ، وتبادلوا الحوار بالإشارات ، والصوتيات ، وعلّم لويس دى توريس قد ثبت فشله ، وبالرغم من أن الأسبان كانوا حيارى بسبب مبادئهم الأخلاقية تجاه عرى قاطنى الجزيرة وهذا يفسر ـ دون شك ـ فائدة استخدام الأكواخ ، السراويل ، الأحذية ، القلنسوات والدروع ، والتى بها عرفوا واستطاعوا مواجهة هؤلاء المجهولين ذوى البشرة الداكنة والوجه المشعث ! واختطاف المواليد قد يكون ـــ على الأرجح ـــ مرتبطا بنوادر أو غرائب عاداتهم ، كما أكد كولومبوس فى تفسيره الأوربى المعتدل عن دوافعهم لذلك ! وتميزوا برقتهم الطبيعية وأريحيتهم ، حتى أنهم وهبوا كل ما لديهم دون خوف أو حذر ، خاصة بعد هذا الحادث العارض !

وقد روى الأدميرال بالتفصيل : « أظهرت لهم السيوف ، التى قبضوا عليها ... وهذه الدماء ، كشفت لهم وللآخرين تباين المستوى التقنى ، وتفاهة حرابهم الخشبية فى مواجهة الفولاذ الحاد القاتل ، جراح الأجساد العارية فى مواجهة حماية صلبة من القماش والمعدن ، الزوارق البسيطة فى مواجهة البوارج الحربية الهائلة المعقدة .. العصر الحجرى فى مواجهة عصر الصناعات الحديثة . وفكرة التفوق الأبيض جعلت البحارة فى حال من الاختيال أو الغطرسة ، بينما ذكر الأدميرال أن السكان هنا يتمتعون

بنفس لون بشرة سكان جزر الكناريا ، المسترقين بالاستعباد الاسبانى فلماذا لم يعاملوا بشكل إنسانى كـالآخرين ؟ ولم يقل أنه اصطحب ستة لعرضهم على سمو جلالته !

مضت إشـارة السـاعـات الأولى ، وأنجزت بسرعـة القرارات التى دعمت سلطاته لتأسيس نظام اجتماعى جديد . وكان على كولومبوس أن يمعن النظر فى النتيجة أو الحصيلة بوضوح : فهى لم تكن براقة جداً ! فهذه الجزيرة أصغر من أصغر جزيرة أقام بها البرتغاليون فى طريقهم إلى غينيا ! أو الرأس الأخضر ! فضلا عن بؤسها !

ما من أثر لتوابل الشـرق النفاذة ، سخيفـة الطعم ، عـلى هيئـة أقـراص أو أكـوام تمثل غـذاء للقبيلـة . بينمـا الذهب ، يحمله بعضهم فى شكل قطع صغيرة مغروسة فى أنفهم ! ما من أمل فى تحقيق ثـروة سـريعـة ! كمـا أنهـا ليست ــ كمـا يعتقد ــ منطقـة نفـوذ تـابعة لـلامبراطـورية الثـريـة للـخـان الكبير ! وماذا يدور بخلد سمـوه الذى تنوب عنه الكارافيل (مـراكب صغيرة سـريـعـة خفيفـة) .. ؟ وهـؤلاء المستثمرون الذين قدموا قـرضا قـدره مليون ونصف المليون مـرابطى (عُملة أسبانية قديمة) المـالى (رجل المـال) سـانتـاجيـل ، وبيـراردى صـاحب المصـرف ، فـالأمـر يقتضى أن يبـرر تصرفه ، وأن يعيد حساباته !



AFP- infographie - Patrice Dard

واقع مراكب العبيد :

إن حداثة أمارته للبحر لم تنزع من السمسارالجنوى (نسبة إلى جنوة) ثقته بنفسه ، وأيا كان فقد فـارقه التظـاهر بخيبـة الأمل ! بـل على العكس تملكـه أنفعـال بالمفـاجأة السـارة ووعد يبشر بالخير . وهناك انطباع عـام من خلال التقـاريـر الـواردة .. دهشة ذهـول .. قصائد غنائية .. فـالجزيـرة الخضراء فيها لذة ومتعة للناظـرين ، كما تقـدم عـرضا بمينـاء شـديـد الغـور للسفن القـادمة ، أينمـا تتـواجـد من العـالم المسيحى ، وحيث ينمو القطن كما يقول كولومبوس ، دون التحقق بدقة من هذا الادعاء بشكل كاف !

هناك يتوالد الذهب ، كما قال أيضا ، لكن ليس هنـاك الـوقت الكـافى للبحث عنـه ! إذ يجب أولا العـودة ومغـادرة سيبانجو ، بالاضافة إلى ذلك ، فهو لم ينصت قليلا للإشارات أو الدلائل التى تحثه على الذهاب إلى الجنـوب ، حيث ممالك بها ثروة هائلة ؟

على أنه فى الواقع : كان هناك بضاعة حاضرة من صنف آخـر ، والتى عرف كولومبس أنها تدر أربـاحاً هـائلة هى البهائم البشرية » (ماشية بشرية) ..

ياله من رخـاء ووفرة .. وأى مـزية أو أصـالة يتمتـع بها هؤلاء الهنـود ! « كلهم أو معظمهم ذوى قوام رائع ... أعلن عن ذلك ولابد أن يكـونوا عبيـداً طيبـين ، فهم قـوم يتميـزون بـاللطف والـوداعـة وليس لـديـهم أسلحـة ، ولا يعرفونها ... « ولو أن سموكم أصدر أوامـره بارسـالهم جميعا إلى كـاستيل أو بأخذهم أسرى فى الجزيـرة ، فأنـه بخمسين رجلاً أو أكثر يمكن إخضاعهم والسيطـرة عليهم ، فهم يفعلـون كـل ما يطلب منهم .... »

« بفضـل من الله » .. هكـذا قـال الأدميرال حدث هذا الاكتشاف ، الذى هـو فى النهايـة ، يمكنه أن يـوحى لنا بأفضل « تقرير » دون أن نستشعر قلق بداية الأمر !■

القصة الحقيقية للهمجية

الأبعاد الحقيقية لقصة الهمجية الأوربية ضد سكان القارة المكتشفة من خلال كتابات المهاجرين الأوائل حيث نجدها مسطورة بدماء الاهالى الأصليين .

فيليب عطية

● طبيب ومؤلف ومترجم له كتاب « أمراض الفقر فى العالم الثالث » وترجمة رواية « سى باسوس الولايات المتحدة الأمريكية :

« فى اليوم الثانى عشر من مايو ١٤٩٢ ، انْطَلقت من غرناطة ورحلت إلى ميناء «بالوس» هناك جهزت ثلاثة مراكب وأحضرت لها البحارة وزودتهم جيداً بالمؤن ، وفى الثالث من أغسطس من نفس العام تركت «بالوس» منطلقاً إلى عرض البحر : قبل نصف ساعة من شروق الشمس»

بهذه الكلمات التى كتبها كريستوفركولمبس تبدأ أشهر رحلات التاريخ : فيما عُرف بعد ذلك باكتشاف قارة .

القصة الحقيقية للهمجية بدأت مع سياط كولمبس ، ومعاملة بحارته الفظة لأهالى جزر البهاما ، الذين عوملوا كنوع من الحيوانات الآدمية . لكن الأبعاد الحقيقية لتلك القصة لن نجدها إلا عندما ينطلق إلى أرض القارة البكر ذلك الخليط العجيب من المغامرين والجنود واللصوص والمتطهرين (البيوريتان) لينقل إلى الهمجيين ! ما أسموه بالحضارة والدين وقيم العالم القديم .

مع ذلك يظل السؤال مطروحاً : من هم الهمج الحقيقيون ؟

لن نتعرض هنا للدراسات المتأخرة للأنثروبولوجيين بدءاً من تحليل «روث بندكت» لأنماط الثقافة التى اهتمت فيه بشكل خاص بثقافة الهنود الحمر ، كثقافة متكاملة تتميز بخصائصها وطابعها ومفهومها القِيَمى والأخلاقى ، وانتهاء بأطروحة «كلود ليفى شتراوس» عن أن ثمة طبيعة بشرية واحدة تجمع بين كلٍ من العقلية البدائية (أو ما يسمونه كذلك) والعقلية العلمية فى صورتها الحديثة المتطورة ؛ لكننا سنتجه مباشرة إلى شهود العيان ، الذين عاصروا وقائع الاستيطان والنهب ، وتركوا لنا شهاداتهم المكتوبة .

فى منتصف الستينيات من هذا القرن جمع «شيبارد رفكين» Shepard Rifkin مجموعة من هذه الشهادات تغطى فترة زمنية تمتد زهاء أربعة قرون [بدايات القرن السادس عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر] تكشف لنا بصورة موضوعية ما تعرض له الهنود الحمر فى أمريكا ، فى كتاب بعنوان «سنوات الهمجية» . يسخر «رفكين» فى مقدمة كتابه من ذلك التمييز الصارخ بين المدينة والحياة البدائية (التى يُطلق عليها إمعاناً فى الإزدراء وصف الهمجية) ، وهو ذلك التمييز الذى أثر ، ومازال ، على أجيال من المؤرخين والباحثين والقراء .

يقف الجميع إلى جانب المدينة باعتبارها الشىء الحسن بمكانسها

الرائعة ، أدواتها الزجاجية والفضية ، مفارش المائدة ، آلات الحصاد القوية ، الطائرات النفاثة ، إلى جانب محاكمها القانونية وضرائبها وعقيدتها .

أما الشيء الرديء فهو الهمجية (أى الحياة البدائية) بـرؤوس رماحها المصنوعة من أسنان القرش ، طقوسها التأهيلية المؤلمة ـ كالختان دون مخدر ، افتقارها إلى التكنولوجيا والحركية ، جهلها وخرافاتها . باختصار ، أسلوب حياتها الذى لا يعد أعضاءها سوى بحياة قصيرة ، موحشة ومزعجة .

لكن هذه المجتمعات البدائية ـ يمضى «رفكين» فى القول ـ كانت لها محاكمها ، وكانت لها أساليبها المنظمة التى فسرت بها الحياة والموت والظواهر الطبيعية .

وإذا تناسينا أن بعض الطقوس المؤلمة ، كطقس الختان مثلاً ، قد يكون وسيلة ممتازة للبرهنة للشاب اليافع بأن ألعابه ولعبُه الطفولية قد انتهت إلى الأبد ، وأن الشجاعة التى يظهرها أثناء الطقس المؤلم ستؤهله تماماً لدخول مجتمع الكبار والحصول على مكانته المحترمة فى القبيلة .

إذا تناسينا هذا ، أو فضلنا أن نتناسى ، فلا يمكننا أن نتجاهل الحقائق التالية :

ـ كان الإروكوا iroquois يمنحون النساء حق التصويت قبل أن يخطو كولبس إلى شاطىء جزيرة «الجواناهنى» فى البهاما بزمن طويل . بينما استغرق الوافد الجديد المتمدن أربعمائة عام واكثر لمنح النساء نفس الامتيازات .

ـ المزاعم عن التقنيات الناقصة فى النقل تفندها حقيقة أن قوارب القطمران فى جنوب شرق آسيا مازالت أسرع قوارب للإبحار فى العالم .

ـ الملابس ؟ نال تصميم معاطف الفرو عند الإسكيمو الإعجاب البالغ لمستكشف أنثروبولوجى هو «فيلهالمر ستفنسون» ، عاش حياته كلها بينهم ، وكتب بأن مناسبتها للطقس القطبى لا تحتاج إلى إيضاح .

إذا ، عندما استخدم الرجل الأبيض الوافد كلمات المدنية والهمجية فإن ما كان يعنيه حقاً هو «إن شخصاً يعيش فى هذا الوادى ، أو تلك البرارى ليس لديه غير القوس والسهم . أنا أريد أرضه ، لقد اكتشفت منجماً ذهبياً فيها . سوف أنال منه كفايتى وأعود إلى «باريس» لاستمتع بمذاق الشمبانيا الطيب والكراسى الهزازة . إن الهمجى النتن لا يستطيع أن يقدر تلك الطيبات ،



وأحرى به أن ينام على الأرض بدلاً من فراش محترم» .

عندما اتسع نطاق الغزو والاستيطان لم يحصل الأمرنديون (الهنود الحمر) إلا على التربة المجدبة القاحلة ، لكنها كانت فى نظر الرجل الأبيض «أرضاً طيبة بما فيه الكفاية لأناس فكرتهم عن الزمن الطيب سلخ فروات الرؤوس وأكل جراء الكلاب»

لم يستطع الرجل الأبيض أن يعترف ببساطة بأنه ينهب ، لهذا غطى اغتصابه بكل المبررات التى أمكن للدين تزويده بها .

يقرر «رفكين» إن الأسبان فى «نيومكسيكو» كانوا الأكثر مباشرة فى عملهم ، وإذا شئت مثالاً : فى حادث مسجل ، انتزع جندى طفلاً جنيناً من رحم أمه . قام بتعميده ثم هشم رأسه على المذبح مقتنعاً بإخلاص أنه يسعى شخصياً لإدخاله ملكوت السموات .

ولم يكن هذا الهوس هو كل ما وجده الهنود شاذا . تكالب البيض على النسوة الهنديات يدفع المرء للصياح فى عجب عما إذا كان هؤلاء الرجال قد أتوا من أرض تخلو من النساء ؟!

لهذا لم يكن من الغريب أن ينهض الهنود للدفاع ، ويقاتلون بنفس الإسلوب الذى كانوا يتقاتلون به فيما بينهم قبل أن يأتى الرجل الأبيض .

وإذا كانت شجاعة البيض فى تدميرهم لحياة الهنود الحمر (أرضهم ، حيواناتهم ، مصادر ثروتهم) لم تبد منهم شجاعة حقيقية عند تعرضهم للعقاب .

لقد عذب الهنود سجناءهم البيض بطريقتهم التقليدية ، ولعلهم أصيبوا بخيبة الأمل فى المظهر البائس الذى ظهر به الأوروبيون ، الذين لم يتحملوا محنتهم بالروح الملائمة ، وأسرفوا فى الصراخ .

كان للهنود الحق ، كل الحق ، فى الدفاع عن أراضيهم من الغريب الذى دمر أراضى صيدهم دون أبسط القواعد والمحاذير وسارت قطاراته فى نزهات خاصة تزوِّد المسافرون فيها بالبنادق والذخيرة وأخذوا يستمتعون بقتل الجاموس البرى buffalo من منصة آمنة متحركة .

كان الجاموس البرى بالنسبة لهنود السهول كل شىء حيث يتغذون من لحمه ، يصنعون الخيام والملابس من جلده ، الخيوط من أوتاره ، وكؤوس الشراب من قرونه ، ومن روثه الجاف يعدون نيرانهم الحارة دون دخان فى بلد دون أخشاب . لقد كان محوراً لحياتهم لدرجة أن الكومانتشى Comanche - على حد قول رفكين - كانوا يقطعون عهودهم على روث ثور .

ما الذى كان يمكن أن يفعله هنود السهول وهم يرون ثيرانهم تُذبح لمجرد اللهو ؟ أو عندما كان أشخاص يردونها قتلى بالرصاص لمجرد الحصول على جلودها أو الاستمتاع بمذاق لسانها ؟

لاشك أنهم سيفعلون كل ما باستطاعتهم . سيقاتلون ويحسنون القتال ضد تلك الغرائب الطاغية . وهناك ما هو أكثر غرابة :



فقصة انقراض الثيران الأمريكية التى يُطلق عليها علمياً الجاموس أو البيسون Bison bison بلغت من الشناعة الحد الذى أصبحت فيه مثالاً كلاسيكياً على تدمير الإنسان للبيئة الحيوانية فى مراجع علم الحيوان بالإضافة إلى تدمير الهنود أيضاً . عندما أنشئت أول مستعمرة بريطانية فى فرجينيا وماساشوسيتس ، كان هناك حوالى ستين مليوناً من هذه الثيران ، وفى حين ازدهرت الحضارة الهندية التى اعتمدت على الثيران فى القرنين السابع والثامن عشر فى السهول ، كان التقدم السريع تجاه الغرب للرواد فى شرق أمريكا مصحوباً بانقراض الثيران ففى عام ١٨١٠ م لم يتبق أى ثور شرق المسيسيبى ، وعندما ارتحل «باركمان» عام ١٨٤٦ ، وعبر ممر الأوريجون كانت الثيران تتواجد فقط فى السهول والجبال الغربية وكان يوجد منها حوالى ٣٠ مليوناً . وقد بدأ الفصل الأخير فى المذبحة الكبرى للثيران فى منتصف القرن التاسع عشر ، ففى عام ١٨٤٦ أقر الكونجرس مد خط حديدى (الاتحاد الباسيفيكى) عبر قلب القارة مخترقاً تجمعات الثيران . وبلغت عمليات القتل ذروتها فى أوائل عام ١٨٧٠ عندما كان يُقتل حوالى أربعة ملايين ثور كل عام ساهم آلاف الجنود فى هذه المذبحة إذ كانت تصدر إليهم الأوامر بقتل الثيران وذلك لإجاعة هنود السهول . اعتقد المسئولون السياسيون أن عمليات الإبادة هذه وسيلة ناجحة لحرمان هنود السهول من أهم مستلزمات الحياة .

قصة إبادة الهنود أنفسهم لا تقل عن ذلك فى شناعتها .

تختلف التقديرات عن عدد الهنود الحمر عند اكتشاف أمريكا . أقل تلك

التقديرات يشير إلى ٨,٤ مليون بينما التقديرات الأخرى تشير إلى أرقام أعلى بكثير ربما تصل إلى ١١٢ مليوناً . ويميل العلماء إلى الأخذ بالتقديرات الأعلى اقتناعاً منهم بأن الأمراض الوافدة مع الغزاة الجدد (كالجدرى ، الحصبة ، الدفتريا ، السعال الديكى ، الأنفلونزا وربما الحمى الصفراء والملاريا) ، وهى الأمراض التى لم يعرفها العالم الجديد قبل غزو الرجل الأبيض ، تكفلت بقتل ما لايقل عن ثمانين مليوناً من الهنود .

بعيداً عن نظرية الأمراض الوافدة ، فإن الحروب الهندية من أكثر الصفحات دموية فى التاريخ الأمريكى ، وهى الحروب التى بدأت فيما يُعرف الآن بالولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٥٤٠ عندما اصطدم الغازى الأسبانى «فرنشسكو فاسكويز دى كورونادو» بمحاربى الزونى Zuni ، وانتهت رسمياً بعد ثلاثة قرون ونصف عام ١٨٩٠ بعد أن اكتسحت فرق الفرسان الأمريكية مقاتلى السيوكس Sieux فيما يعرف بالركبة الجريحة Wounded Knee خلال تلك الفترة الطويلة تبادل الطرفان القتال بضراوة وصلت أحياناً إلى مذابح لايتصورها عقل .

لكن لم يكن الصدام بين الهنود والغزاة البيض صداماً فى اتجاه واحد ففد استطاع الفرنسيون عقد تحالفات ناجحة مع بعض القبائل الهندية ضد الإنجليز أثناء الحرب الفرنسية الإنجليزية . كما استطاع الإنجليز أثناء الثورة الأمريكية الاستفادة بالهنود فى قتال الثوار . وكلما سنحت الفرصة قام هؤلاء وأولئك باستغلال الخلافات بين القبائل الهندية وإشعال الحروب بينها .

حالياً طبقاً لإحصائيات الثمانينيات لا يتجاوز عدد الهنود الحمر فى الولايات المتحدة المليون ونصف مليون يعيش معظمهم فى مستوطنات معترف بها فيدرالياً .

تماماً كما يعيش الآن عدد محدود من البيسون ، لا يتعدى المئات فى محميات طبيعية .

استكمالاً للصورة ، نلقى بعض الضوء على ما يعرف بالتاريخ التعاهدى للهنود الحمر فى أمريكا الشمالية ، وهو تاريخ المعاهدات التى عُقدت مع الهنود ، والذى يلخصه «رفكين» فى عبارة واحدة «إن تاريخهم منذ عام ١٤٩٢ يراكم الوعد المخروق تلو الوعد المخروق» ، وعلى سبيل المثال :

فى عام ١٧٩٣ وقع جورج واشنطن معاهدة مع السنكا Senencas ، قبائل أقصى الغرب من اتحاد الإروكوا . كان السنكا بعبارة الإروكوا القديمة الحلوة «حفظة الباب الغربى» .

استخدم الرئيس واشنطن عبارة المعاهدة التقليدية . وعد السنكا بأن أرضهم ستظل لهم «طالما ظل العشب ينمو والنهر يجرى» .

تلك العبارة تعنى : إلى الأبد .

يقول «رفكين» : حيث أن معظم معاهداتنا مع الهنود قد خُرقت عملياً قبل توقيعها ، يستطيع الأمريكيون فى هذه الحالة الفخر بأن «إلى الأبد» هذه قد ظلت حتى عهد قريب ، عندما تقرر من طرف واحد على يد مختلف اللجان - ذات النفوذ - بأنه يلزم بناء خزان على أرض السنكا .

كان الخزان ، كما قالوا ، ضرورياً إنه يعنى كهرباء ، أرضا لعيش هانىء رشاشات للرى ، مصانع جميلة ، فرص عمل حتى بالنسبة للسنكا .

قال السنكا إنهم قد عاشوا هناك حوالى مئة وسبعين عاماً ، ويمكنهم الاستمرار فى العيش فى منازلهم القديمة دون منظر المصانع الجميلة ، لكنهم خسروا النقاش . ليس هناك على ما يبدو فرق بين هذا المنطق ، والحجج القديمة بأن الهنود يدمرون أرضاً زراعية طيبة بسبب عدوهم حولها بأقواسهم وسهامهم اللعينة بدلاً من أن يتركوا شعباً أذكى يزرع فيها الحنطة .

هكذا تظل شجرة الحزن تنمو فى أرض الديمقراطية ، ولم يكن من الغريب أن يستقبل الهنود احتفالية العالم بمرور خمسمائة عام على اكتشاف كولومبس ، بالمظاهرات وصب اللعنات .

منذ السبعينيات من هذا القرن تبلورت فى أمريكا حركة قوية من أجل المطالبة بحقوق عادلة للهنود ، مستلهمة كتابات «فاين ديلوريا» Vine Deloria وآخرين ، وبدعم من الحركة الهندية الأمريكية ومناضليها .

إنهم يطالبون بحقوقهم المشروعة فى الأرض ، والصيد ، والتعدين ، وتحقيق هويتهم القومية .

الحقائق الحالية تقول أن معظم هنود المستوطنات لا يتمتعون بالمستوى اللائق من العيش ، ومن أكثر الفئات التى تعانى البطالة .

نصف سكان المستوطنات تقريباً لا يتخرجون من المدرسة الثانوية ، ونسبة البطالة تزيد على ٤٠ ٪ .

الأحوال الصحية سيئة كما يشير إلى ذلك ارتفاع نسبة الوفيات ، كما يرتفع أيضاً معدل المواليد الملازم لبيئة الفقر .

معدلات الانتحار ضعف المعدل القومى .

إدمان الكحوليات ومعدلات الجريمة مرتفعة للغاية بين كل من هنود المدن وهنود المستوطنات ، فالهندى الذى يهرب من فقر المستوطنة لا يجد أمامه

غير الفقر فى المدن لافتقاره إلى المهارات الأساسية التى تتيح له فرص العمل .

وبعد ..

هـذه بعض المقتطفات من روايات شهود عيان لأمريكا والهنود الأمريكيين بعد اكتشاف كولمبس بوقت قصير ، وما أعقبه من صراع مرير بين همجية العالم القديم وبدائية العالم الجديد .

عام ١٥٣٦

[الرواية التى كتبها المستكشف الأسبانى «آلفار كابيزا دى فاكا» بقلمه فى إشبيلية Sevilla عام ١٥٤٢ عن رحلته التى قام بها فى إبريل ١٥٣٦ من شرق تكساس صعوداً خلال نيومكسيكو ثم هبوطاً على امتداد الساحل الغربى للمكسيك إلى «كلياكو» Culiacan ، أقصى مخفر شمالى للأسبان فى العالم الجديد]

لقد قلت للتو إننا سرنا خلال كل هذا البلد عرايا ، وحيث أننا لم نتعود على هذا ، كنا نسلخ جلودنا مرتين فى السنة مثل الثعابين ... لقد قايضت مع هؤلاء الهنود بالأمشاط التى صنعتها لهم ، وبالسهام والأقواس والشباك . أقمنا لهم الأكواخ ، التى تعتبر منازلهم ، والتى هم فى مسيس الحاجة إليها . ورغم أنهم يعرفون عملها إلا أنهم يرغبون فى تكريس كل وقتهم للحصول على الطعام ، حيث أنهم عندما يشغلهم شىء آخر يقرصهم الجوع . أحياناً يكلفنى الهنود بكشط وتليين الجلود ، والأيام التى كنت أقضيها هناك فى أعظم رفاهية هى تلك التى يعطوننى فيها الجلود لتجهيزها . أقوم بكشطها بعناية شديدة والتهم الكشط الذى يقيم أودى يومين أو ثلاثة ......

اجتزنا مقاطعات عديدة ووجدناها كلها خاوية . هرب أهلها هائمين على وجوههم فى الجبال دون أن يجرءوا على إقامة البيوت أو حرث الأرض خوفا من المسيحيين (يقصد الأسبان) .

كان المنظر مدعاة لألم لا نهائى . أرض بالغة الخصوبة والجمال ، تعج بالينابيع والجداول : القرى فيها مهجورة محترقة : الناس مهزولون ضعفاء : الجميع هاربون أو مختبئون .

ولأنهم لا يزرعون ، يسكنون جوعهم الصارخ بأكل الجذور ولحاء الأشجار تحملنا قسطاً من المجاعة على امتداد الطريق كله ، حيث لم يتمكن هؤلاء التعساء إلا بتزويدنا بأقل القليل .

لقد كانوا هم أنفسهم على درجة من الضعف بحيث بدوا كما لو كانوا يرغبون فى الموت طواعية . أحضروا ملابس هؤلاء الذين اختبأوا بسبب المسيحيين . أهدوها لنا موضحين كيف اجتاح المسيحيون ، فى أحيان أخرى ، الأرض ، مدمرين حارقين المدن ، حاملين معهم نصف الرجال وكل النساء والأطفال ، بينما هام هؤلاء الذين استطاعوا الهرب كلاجئين .

وجدناهم على درجة فظيعة من الانزعاج لأنهم لا يجرؤون على البقاء فى أى مكان ؛ لا يقدرون على فلاحة الأرض ؛ يفضلون الموت على العيش فى رعب من تلك المعاملة الوحشية .



عام ١٧٩٠ م

نفس التعصب الوحشى الأعمى الذى قام به الأسبان ، سوف يمارسه الإنجليز تحت نفس الحجج . هذه عبارات مختصرة كتبها عام ١٧٩٠ م «هيو براكنردج» لا تحتاج إلى تعليق.

بعض الملاحظات فيما يخص الحيوانات المسماة ابتذالاً : هنوداً !!

ما الفائدة التى يفيدونها للأرض هؤلاء المواشى المزينون بالأقراط والريش والبقع واللطع ؟ هل يفلحونها ؟

قال الوحى الإلهى للإنسان : «أنت ستفلح الأرض» . هذه هى وحدها الحياة الإنسانية .

عام ١٦٧٩ م

[رغم روح السخرية التى تشيع فى هذا الوصف الأول من نوعه لما يُعرف بين الهنود (الأمرنديين) بغليون السلام ، إلا أنه يمكننا القول ، دون أدنى مبالغة ، أن الغليون لدى الهنود كان أقوى وأمضى من كل معاهدات الرجل الأبيض التى خرقها قبل أن يجف المداد الذى كُتبت به .

لقد كان المستكشفون الفرنسيون الأوائل اكثر كرماً فى تقديرهم للثقافة الهندية . ومن حسن الحظ أن كانوا كذلك ، وإلا ، لم يكن الوصف الذى كتبه الأب لويس هنبن فى لندن عام ١٦٩٨ عن مغامراته ، ليصل الينا مطلقاً] أرسلنا ثلاثة رجال لشراء المؤن من القرية ، ومعهم الغليون أو قلموت Calumet السلام ، الذى أعطاه لنا زعيم الجزيرة «بوتوتامى»

نسيت الإشارة إلى أنهم عندما أعطونا الهدية ، راعوا القيام بعدد كبير جداً من الطقوس ، ولأن غليون السلام هذا أكثر الأشياء تقديساً بين

الهمجيين ، أعتقد أنه من المناسب وصفه .

هذا الغليون أكثر الأشياء إلغازاً فى العالم بين همج قارة أميركا الشمالية : لأنه يستخدم فى كل تعاملاتهم الهامة ، مع ذلك ، لا يعدو سوى غليون تبغ كبير مصنوع من المرمر الأحمر ، أو الأسود ، أو الأبيض . طرفه مصقول بعناية ، والقصبة التى يبلغ طولها فى العادة قدمين ونصفاً ، مصنوعة من غاب متين أو عود خيزران : مزينة بريش من كل الألوان ، متشابك مع خصلات من شعور النساء ؛ يربطون به جناحين من أكثر الطيور غرابة التى يجدونها ، مما يجعل القلموت لا يختلف كثيراً عن «عصاعطارد» أو تلك الأداة التى كان السفراء يحملونها فى الماضى عندما كانوا يذهبون لعقد معاهدة سلام ....

الغليون ، كما وصفته ، هو جواز السفر والسلوك الآمن بين كل حلفاء الأمة الذين يقدمونه . وفى كل السفارات ، يحمل السفراء هذا الغليون كرمز للسلام الذى يلقى الاحترام دائماً : لأن الهمجيين مقتنعون عموماً بأن مصيبة كبرى تحل عليهم إذا خرقوا الإيمان التام بهذا الغليون .

كل مشاريعهم : إعلان الحرب ، أو معاهدات السلام ، وأيضاً كل طقوسهم الأخرى ، مختومة ، إذا جاز هذا التعبير ، بهذا الغليون .

عام ١٨٣٣

[بحلول عام ١٨٣٣ ، كان الهنود عند مصب نهر كولومبيا قد حل بهم الخراب التام نتيجة الاتصال بالبحارة وتجار الفراء البيض . هنا يسرد مراقب معاصر لذلك العهد محادثته مع زعيم عجوز تكشف عن ذلك الحزن الدفين فى قلوب الهنود الذى سيظل ، على حد التعبير الهندى ، ما ظل العشب ينمو ، والنهر يجرى]

تلقيت لتوى ، زيارة من زعيم هندى عجوز ذكى ، يعيش بالقرب منى . الآن يكاد ينتصف الليل ، لكن طوال الساعة الأخيرة ، كنت استمع إلى العجوز وهو يتجول كروح هائمة ، بجوار منزلى الصغير ، يغنى فقرات من أغنيات قبيلته ؛ خشنة لكن عذبة اللحن .

كانت ليلة قارصة ،، وظناً منى أن العجوز لابد أن يعانى البرد ، دعوته إلى مقعد بجوار مدفأتى المريحة .

قال : ثمانون نوبة ثلوج أرعشت الأرض منذ ولادة «مانكون» . كان «مانكون» محارباً عظيماً ، سلخ بنفسه عشرين فروة ما بين شروق الشمس وغروبها .

مثل معظم العجائز ، كان الرجل ثرثاراً ، ومثل معظم الهنود ، كان مغرماً بالتباهى بأعماله الحربية ....[تابع حديثه]

«مانكون» لم يعد محارباً الآن ، إنه لن يرفع فأسه مرة أخرى . رجاله الفتيان هجروا مسكنه ، أولاده سيدفنون فى قبورهم ، والنسوة الهنديات لن يتغنين بأعماله العظيمة .

سمعته عدة مرات يتحدث نفس تلك الكلمات بلغته الخاصة ، وفى لمحة خاطفة أجمل القول هكذا :

ومن الذى جعل قومى على ما هم عليه ؟

سال هذا السؤال بصوت خفيض ، أشبه بالهمس ، مصحوباً بنظرة على درجة من الهمجية والحقد جعلتنى أتوارى أمام المخلوق المعتوه العجوز .

مع هذا ، أجبته بسرعة ، دون أن أعطيه فرصة ليجيب على سؤاله ، وأنا أشير بإصبعى إلى أعلى .

«إنه الروح العظيم ، يامانكون»

«نعم ، نعم ، الروح العظيم وليس الرجل الأبيض»

كدت أن أغضب من العجوز لنظرة العداء المميتة التى نطق بها تلك الكلمات الأخيرة ، لكن تعاطفى مع كرامته المجروحة ، وإشفاقى على آلامه كان عظيماً لدرجة لم يترك معها مجالاً لأى إحساس آخر غير الرثاء على همومه العديدة■

المراجع

(١) Rifkin, Sh. : The savage years , A Fawcett gold medal book, Fawcett pub. inc. 1967

(٢) Benedict, R. : patterns of culture, Mentor book, 8 the printing 1951

(٣) Lexicon Universal Gncyclopxdia. published by Academic American Eneyelopaedia. Arete pub. Co. 1984.

(٤) هيكمان س ،، روبرتس ل ،، هيكمان ف : الأساسيات المتكاملة لعلم الحيوان الجزء الرابع : علم وظائف الأعضاء والبيئة وسلوك الحيوان . الفصل (١١) الدار العربية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ .

فمع سقوط القسطنطينية (١٤٥٣) .. آذنت العصور الوسطى بالمغيب ، وبعد أقل من أربعة عقود (١٤٩٢) .. قام كولمبوس برحلته الأولى عبر الأطلسى ، هذه التى افضت إلى اكتشاف العالم الجديد ..

بما ضاعف ابعاد العالم القديم .. واستهل ما يعرف الآن بالعصر الحديث ، وما التسميات المذكورة سوى نوع من التبسيط .. فالتاريخ يتدافع ويتراكم دون تقسيمات ، وما اكتشف كان ماهولا من آلاف السنين ، ومهما وضعنا الخطوط تحت بعض الأحداث والأشخاص بهدف التحديد ، فالمؤكد أن لأيها ما سبقه ومن مهد له ، فى سلسلة لا تنتهى من المقدمات ، تجعل من البدايات شبه مجهولة .. شان النهايات ، لقد مهد لرحلة كولومبوس .. سياق طويل مفعم بالتغيرات والتطورات ، كما لم تتضح الحدود بين العصور إلا بعدها بقرون ، فإذا كانت الكشوف الجغرافية قد انهت العصور الوسطى .. فما الساعة الآن من نهار العصر الحديث ؟ ، وهل يمكن اعتبار كشوف الفضاء .. ايذانا بمغيبه وارهاصا بعصر جديد .. يمر العالم فيها بلحظة قد اختلط بها الغروب والشروق ؟ ، ام انها استمرار لكشوف كولومبوس ... بعدما لم يعد فى الأرض ــ بعد خمسة قرون منها ــ مزيد لكشوف ؟ ، ومن ثم فلا غروب فى الافق أو شروق .

> التاريخ يتدافع دون تقسيمات وما اكتشف كان مأهولا من آلالف السنين . سياق طويل مفعم بالتغيرات مهد للرحلة فى سلسلة لا تنتهى من المقدمات والنهايات .

بانوراما رحلة كولمبس

ـ ١ ـ

صورة العالم عشية الرحلة

عمر الفاروق

أستاذ بآداب عين شمس ، له العديد من المؤلفات منها « قوة الدولة » ، « دراسات جيواستراتيجية » ، « المدينة والتكنولوجيا » و« المدن الحجازية » و« البرارى » وغيرها .

أوربا الوسيطة ... عشية الكشوف ؟

● لقد تدافعت الأحداث خلال النصف الثانى من القرن الخامس عشر .. مثلما تتدافع فى مثيله من القرن العشرين ، ولم يؤد سقوط القسطنطينية إلى تراجع أوربا إلى بوابة فيينا فحسب ، بل وقوضت أسس ما استقر بها منذ سقوط روما (٤٧٦) .. قبل عشرة قرون ، شكلت خلالها (الكنيسة + الأقطاعية) نسيجها الثقافى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى ، فى وحدات شبه متكررة .. تمثل المسيحية برؤيتها المحددة .. إطارها وروحها ، هذه الرؤية التى شملت الكون والطبيعية والإنسان والمجتمع .. وحياة الفرد فى الدنيا والآخرة ، يظهر الكون فيها غاية فى البساطة والثبات، والأرض بمثابة المسرح لدراما الإنسان .. بدايتها الخطيئة ونهايتها الخلاص ، قد انقسم العالم إلى مرئى .. يعرف الناس أخباره المشوهة .. وغير مرئى .. مليئا بالأرواح والشياطين ، وتتحدد غاية الإنسان فى السعى نحو الفردوس .. وتجنب الجحيم ، وصاغ آباء الكنيسة وحدة فكرية عضوية .. تدامجت فيها مع ما انتقوه من اليونانية والهيللينية وفلسفات الشرق القديم .. محورها التباين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، وعكستها الكاتدرائيات .. بما ترمز إليه من اتحاد القوى جميعها فى خدمة الله ، وعبرت كوميديا دانتى عنها .. فيما صنفته من المعرفة الإنسانية المستمدة من الحياة الواقعية .. وما تنطوى عليه من شوق للأبدية .. وتوق للعودة إلى كنف الله . (م ١٨) .

● ولم يحدث التغيير فجأة بحال ، كما يصعب أرجاعه لقوة أو اثنتين .. أو لعصر معين (النهضة) فى كل مكان ، بدليل أن بعضا من أقدم التصورات والأفكار .. لا تزال قائمة سارية للآن ، غير أن النصيف الثانى من القرن الخامس عشر .. قد زخم بالتطورات ، فقد تداعى عن سقوط القسطنطينية .. هجرة علمائها بمخطوطاتهم اليونانية الثمينة منها .. إلى عشرات أخرى من المدن .. المهيأة للتغيير .. بحكم تناقض مصالحها التجارية مع الإقطاع ، حيث احتضنت الجامعات فى بعضها (باريس ، لايدن ، نورمبرج .. وغيرها) ما وصلها من علماء ومخطوطات ، وانتعشت بها كخلايا موازية للكنائس والأديرة ..

متجاوزة بها مستوى كليات اللاهوت ، وأتاحت لها المطبعة انتشار أفكارها بين ثقافة المجتمع بالتدريج ، وتقليب ما رسخ عن الطبيعة والمجتمع والجحيم والفردوس ، مشيعة روح المناقشة والانتقاد .. والرغبة فى الفهم قبل



اكتشاف امريكا

الاعتقاد [... اعتقد لأفهم ... ولا يجوز الإعتقاد فى شىء قبل فهمه ... م ١٢ ص ١٨] ، ولم يعد مقبولا قول توما الأقوينى [.. بأنه قد فهم العالم .. م ١٢ ص ١٩] ، بعدما تزعزع ثباته القديم ، كما لم يعد الصراع فى الدنيا مقصورا بين مدينتى الله والشيطان .. على حد رؤية أوغسطين ، وتراجعت صورة الكون ... الموروثة عن أرسطو وبطليموس .. حيث الأرض مركزه وحولها الأفلاك ، وحررت نظرية كوبرنيكوس (م ٣١ ص ١٣٥) الأرض من قداستها .. وتوقف السؤال عن موقع جنة عدن بها .. وانبعث غيره عما قد يوجد وراء المحيط ، واختلت عناصر الوجود الخاضع لإرادة إلهية ... سرّه معناه .. وليس الحوادث والأسباب ، وتوارت المحبة كقوة محركة لجميع الأشياء ، وتصدع التصنيف المرتبى للكائنات .. من الحجارة والأشجار إلى الإنسان فالملائكة درجات ، ومعها تدرج المجتمع .. من العبد إلى السيد فالملك ثم البابا طبقات ، وأصبح المكان الحقيقة الأساسية فى العالم .. والحركة أصل كل تغيير ، واحتلت الرياضيات مكانة الغايات .. وأخذت فى التلاشى مختلف أنصاف الحلول ، وتوجهت العقول إلى الحياة الإنسانية كما تعاش ... وكما ينبغى على الأرض أن تكون .

● وامسكت الطبقة المتوسطة فى المدن التجارية والموانىء بأعنّة التغيير ، مستثمرة تضعضع الإقطاعيات .. إثر إخفاق مشروعها لاستعادة الشرق .. هذا الذى باركته الكنيسة دون ثمار ، فاستشرت بعده الحروب الداخلية بينها .. وضاقت الزراعة عن تلبية الضرورات ، وتتابعت ثورات الفلاحين ، وتدفقت إلى هذه المدن والموانىء .. هجرات أقنان الأرض من المزارعين .. مكونة رصيدا متطلعا للأرض والمال ، ومع تداعى تحالف الكنيسة مع الأقطاع .. تحالفت هذه المدن مع الملوك .. بما قدم النواة للدولة القومية .. التى استوعبت الإقطاعية بقدر ما وسعت الآفاق ، وبالتدريج تم استبدال المثل الأعلى لعالم مسيحى موحد .. تحكمه سلطة روحية بابوية .. بمثل أعلى آخر .. قوامه دولة مستقلة .. مطلقة السيادة على أراضيها .. مسئولة تجاه ذاتها تسعى نحو القوة الاقتصادية من كل سبيل وتبينت هذه الدول (البرتغال ـ اسبانيا ـ إنجلترا ـ فرنسا) المشروع القديم لاستعادة التجارة ومناطق الإنتاج ، ليس باختراق القلب فى مصر والشام .. وإنما بالالتفاف حوله .. والبحث عن طرق جديدة خارجية ، تتواصل على طولها التبادلات ، معوضة .. تكلفة طول المسافة .. بما توفره من ضرائب المرور .. وأرباح التعامل المباشر مع المنتجين ، فضلا عن إضعاف القلب ومعاودة السيطرة عليه بعد حين . (م ١٢) .

● وتظهر خريطة أوربا خلال النصف الثانى من القرن الخامس عشر .. وقد تسيدتها ثلاث قوى رئيسية (فرنسا ، أسبانيا ، إنجلترا) ، ورغم



أن إيطاليا قد خرجت من العصور الوسطى إلى عصر النهضة Renaissance قبل غيرها ، لأسباب تعود إلى احتكاكها المباشر بالحضارة العربية الإسلامية ، ومشاركة مدنها الدولة المملوكية تجارة البحر المتوسط ، وإلى حركة احياء العلوم التى قادها الأنسانيون Humanists بها ، إلا أنها بقيت ممزقة .. تعيق الكنيسة توحيدها .. فى دولة قومية قادرة على المنافسة ، لقد ارتبطت المدن الإيطالية (جنوة ، البندقية ، باليرمو ، برنديزى ، وغيرها) بخطوط التجارة الشرقية وتبادلاتها ، مكونة نقاط الوصل بينها .. وفائض الإنتاج الأوربى شماليها ، وتوحدت مصالحها مع الموانى المصرية والشامية والحجازية .. التى كانت تضمها الدولة المملوكية فى إبانها (م ١٣) ، كما توحدت مع مدن الممرات الألبية فى السهل اللومباردى (ميلانو ، تورينو ، بادوفا وغيرها) ، هذه التى قدمت حلقة الوصل الثانية .. إلى السهل الأوربى الأعظم وما وراءه ، حيث تجمعات مدن الأنهار (الراين ، الدانوب ، الفستيولا) .. التى كانت بمثابة الحلقة الثالثة .. من هذه الشبكة المتواصلة من الشرق الأقصى إلى شمالى أوربا وغربها ، وقد استأثرت المدن المملوكية والإيطالية بالنسبة الأكبر من فوائض هذه التجارة وأرباحها ، بما جعل منها كوكبة فائقة الازدهار والغنى ، تدل عليها عمارتها فى دمشق ودمياط ورشيد والقاهرة ، وفنون عصر النهضة وأعلامها (دافنشى ١٤٥٢ ـــ ١٥١٩ ، انجلو ١٤٦٤ ـــ ١٥٧٥ ، رافاييل ١٤٨٣ ـــ ١٥٢٠ .. وغيرهم) ، هؤلاء الذين ـــ وكما تدل التواريخ السابقة ـــ قد عاصروا كولومبوس أورحلته .(م ١٥) .

وبقدر انعدام المصلحة بالنسبة لهذه المدن .. فى البحث عن طرق أخرى للتجارة ..غيرما ذكر ، بقدر وضوح ضرورتها بالنسبة لغيرها .. خارج هذه الشبكة .. أو الهامشية بالقياس لها .. فى البرتغال وأسبانيا خاصة ، بما يفسر مشروع الأخيرتين فى الوصول إلى التجارة الشرقية عن غير هذه الطرق ، الأمر الذى تنبهت له الدولة المملوكية متأخروباءت مواجهتها بالفشل ، ولم ينته القرن الخامس عشر .. إلا وقدأسرت التجارة الشرقيةإلى خارج طرقها القديمة ، متخذة لها نقاط وصل جديدة .. وحلقات أخرى متتابعة (المشروع البرتغالى) ، كما عثر كولومبوس (المشروع الأسبانى) على قارتين فى طريقه .. بالصدفة أثناء بحثه .

● ورغم سبق البرتغال للكشوف الجغرافية .. فى إطار ماسلف ، وأيضا بعدما اتضح .. استحالة اختراق الدولة المملوكية من قلبها .. على غرار المشروع الصليبى بحملاته المتتابعة ، ورغم نجاح مشروعها .. إلا أن معظم ثمار جهودها .. التقطها غيرها ،لقد افتتحت البرتغال عصر الكشوف .. بريادة هنرى الملاح (١٣٩٤ ــ ١٤٦٠) أميرها .. والابن الثالث لمليكها « يوحنا الأول » .. المعروف بتدينه ، مستندا إلى معرفته الوثيقة بالعلم العربى .. وما حققه فى تطوير صناعة السفن ، مستهلا جهوده باستكشاف المناطق القريبة من المحيط الأطلسى .. وخاصة مجموعات جزر ماديرا وآزورس وكنارى .. هذه التى قدمت محطات الوثوب إلى ما يعدها فى المحيط غربا .. فى رحلات كولومبوس التالية ، ثم اجتذبته أفريقية بمعادنها ورقيقها ، متخذا من الوصول إلى مملكة القديس يوحنا المسيحية فى الحبشة .. ستارا ودافعا لملاحيه وفلاحيه معا ، وقبل أن ينصرم النصف الأول من القرن الخامس عشر .. تحققت معظم أهدافه .. وأتم ارتياد واستعمار نحو ثلث الساحل الغربى لأفريقية .. وحصنه ورسم خرائطه ، وتابعه الملك يوحنا الثانى بعد وفاته .. مستكملا بواسطة دياز Diaz بقيته ، هذا الذى بشره سنة ١٤٨٨ بأن الطريق البحرى للهند قد كشف ، بما أشعل المنافسة الأسبانية .. وشحذ حلم كولومبوس بإمكانية ذلك بالإبحار غربا عبر الأطلسى ، ولكن فاسكو داجاما سبقه إلى الهند قبل أن ينتهى القرن المذكور بسنة (١٤٩٩) حين عاد للبرتغال وسفنه بسلع الشرق محملة ، بينما يرتاد معاصره جزر الكاريبى .. ظانا أنها جزر الهند الشرقية .. دون أن يدرك يقينا قيمة كشفه .

● ورغم أن « **ألمانيا** » كانت دائما قوة مؤثرة .. إلا أنها دخلت القرن الخامس عشر ممزقة ، شظايا من عشرات الأقطاعيات المتناحرة .. تمثل ما تبقى من الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، تقيدها تبعيتها للكنيسة .. مثيرة بقيودها السخط فى أنحائها ، تحتشد الطبقة المتوسطة ببطء فى مدنها .. رغم المطبعة ، إلا أن عصبة مدن الراين Hanza League قد حققت تفوقا بارزا .. بقيادة هامبورج عند مصبه (م ١٢) ، غير أن ارتباطها بتجارة البحر المتوسط .. وخطوط تبادلاتها عبر سلاسل الألب وما وراءه .. قد أخرت مشاركتها فى حركة الكشوف المبكرة ، كما لم تفلح جهود الامبراطور ما كسيمليان ــ الذى اعتلى عرشها سنة ١٤٩٣ .. أى بعد رحلة كولومبوس بسنة ــ فى توحيد ولاياتها ، وهى وإن أنعشت قوميتها .. إلا أن الحروب الدينية قد أنهكتها جميعها ، خاصة بعدما أعلن مارتن لوثر (١٤٨٣ ــ ١٥٤٦) مبادئه .. المناقضة لأسس الكاثوليكية الراسخة ، بما أفضى إلى تأسيس الكنيسة البروتستنتانية تبعا لها ، وانقسمت ألمانيا بين الكنيستين .. وبعدها أوربا كلها ، وخاضت دولها وشعوبها حروبا دينية مروعة ، لم يهدأ طيلة قرنين أوارها ، ووقعت ألمانيا وفرنسا فى بؤرة أتونها ، وأفلتت منها إنجلترا .. فكانت الغانمة .

● والواقع أن « **إنجلترا** » ــ عشية رحلة كولومبوس ــ كانت متخنة ، تلعق جراح حربها الأهلية المعروفة بالوردتين (١٤٥٥ ــ ١٤٨٥) .. بعدما استمرت ثلاثين سنة ، متطلعة تحت حكم هنرى السابع (١٤٨٥ ــ ١٥٠٩) إلى تعويض ما فاتها ، خاصة بعدما تماسكت وحدتها القومية ، ونضجت فى مدنها التجارية طبقتها المتوسطة ، فلم يكن الإقطاع فى هذه الجزر راسخا ، شأنه فى حوض البحر المتوسط ووسط أوربا وشرقيها ، هذه التى توافرت لها المقومات الطبيعية للزراعة .. بدرجة تفوق غربيها وشماليها ، بما دفع فائض سكان الأخيرة .. إلى احتراف التجارة الجائلة مبكرا .. فضلا عن سكنى الموانىء والمدن ، محتشدة فى تحالفاتها قبل غيرها ، قد تناقضت ثقافتها المتحررة مع الإقطاعية الجامدة ، وتعارضت مصالحها التجارية المستندة إلى حرية الحركة وتواصل تبادلاتها .. مع حدود الإقطاعيات بضرائبها الباهظة .. فضلا عن حروبها المتكررة فيما بينها .. ، ودفعت الأراضى الفقيرة بسكانها نحو البحر .. يعوضهم عنها بموارده ، وهيأت خلجانة الهادئة ..

الفرصة لتطوير السفن ، ورددت أغنيات البحارة طموحات المغامرة نحو الشرق .. حيث التوابل والذهب ، وقد كان يمكن أن تكون رحلة كولومبوس لحسابها .. حين بعث أخاه بارثولوميو إلى بلاط هنرى السابع .. يعرض فكرته ، لكن الملك الحريص لم يستجب ، وبذا لم يرد ذكرها فى معاهدة تورد يسلاس (١٤٩٤) .. التى اقتسمت بمقتضاها أسبانيا والبرتغال .. المناطق المكتشفة كلها ، بناءً على مرسوم من البابا إسكندر السادس وحسما للصراع المحتدم ، ومن ثم فقد سعى هنرى نحو مصاهرة فرديناند .. بتزويج ابنه من ابنته ، زواجا سياسيا .. يرمى مستقبلا للمشاركة فى الكشوف الواعدة ، وتم له ذلك سنة ١٥٠١ عقب عودة كولومبوس من رحلته الثالثة ، وإذا كانت الزيجة قد انتهت بالفشل .. فقد استكمل خلفاؤه مشروعه .. لحساب إنجلترا وحدها . (م ١٥ ص ٥١) .

● **أما فرنسا** .. فقد بدت كأكبر قوة أوربية .. فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر ، متفوقة على ألمانيا بتكوينها دولتها القومية قبلها ، مستغنية بمواردها القارية عن التوجه البحرى المكثف .. شأن إنجلترا .. مندفعة نحو تكوين امبراطورية برية داخل أوربا ذاتها،وقبل سنة واحدة من رحلة كولومبوس الثانية (١٤٩٤) ، بدأ مليكها شارل الثامن مشروعه .. بغزو إيطاليا الممزقة ، وانغمست فرنسا بعده فى سلسلة من الحروب .. استغرقت القرن التالى برمته .. دون ثمرة واحدة ، مقترنة أثناءها بالفتن الدينية الداخلية .. بين الكاثوليكية المرتبطة بالإقطاع الراسخ بها .. والبروتستانتية الصاعدة مع الطبقة الوسطى فى المدن ، وهكذا لم تتوجه للكشوف الا بعد أكثر من قرن من الزمن .

● وكما دخلت « **أسبانيا** » ميدان الكشوف مبكرا .. خرجت أيضا مبكرا ، ولكنها كونت فيما بينهما امبراطورية واسعة ، لقد حققت أسبانيا وحدتها القومية الكاملة .. عقب سقوط غرناطة (١٤٩٢) .. ومعها مملكة بنى الأحمر .. آخر ممالك المسلمين فى الأندلس ، وبعدها بعشرة شهور فقط (١٢ أكتوبر من نفس السنة) .. بدأ كولومبوس رحلته ، وكان الاتفاق على تمويلها والإعداد لها .. قد تم فى لقاء بينه وبين أيزابيلا ملكة قشتالة .. أثناء محاصرتها غرناطة قبل سقوطها ، قد حثها أن البرتغال قد قاربت إتمام مشروعها .. بالدوران حول أفريقية .. والوصول إلى منابع التجارة الشرقية قبلها ، مرتضيه مع فرديناند المخاطرة .. بقبول فكرة كولومبوس .. باعتبارها سبيل أسبانيا لمواصلة المنافسة ، وذلك رغم تعارضها مع المعلومات الجغرافية السائدة ، فلم يكن ماجلان قد قام بعد برحلته (١٥١٩ — ١٥٢٢) ، وأيضا باعتبارها خطوة .. لتنفيذ خطة البابا نيقولا الخامس .. التى وضعها بعد ثلاث سنوات (١٥٥٤) من سقوط القسطنطينية .. كما سلف ، وهى الخطة التى يحددها مرسومه البابوى .. فى شن حرب صليبية أخيرة .. لاسترداد الأراضى المقدسة (م ١٥ ص ٦٠) ، ومعها مناطق الإنتاج وطرق التجارة جميعها ، بما يوحد المشروعين .. رغم المنافسة .



* الدولة العربية الإسلامية .. تمهد للكشوف ؟

● تحتل الدولة العربية الإسلامية .. موقعا أساسيا فى خريطة العصور الوسطى ، ليس فقط بما شغلته من مناطق العالم القديم ، وإنما أساسا بما أضافته إلى حضارته وثقافته ، وتبرز الدولة المملوكية فى مصر .. وقد تصدرتها منذ منتصف القرن الثالث عشر ، مستندة إلى دحرها الحملة الصليبية السابعة (١٢٥٠) بقيادة شجرة الدر ، وهزيمتها المغول بعد ذلك بعقد واحد (١٢٦٠) بقيادة قطز ، مدعمة شرعيتها بمبايعة الخليفة العباسى (١٢٦٣) فى القاهرة ، بعد سقوط بغداد بسنوات سبع ، وبقيت تقوم بدورها .. قرابة قرنين ونصف بعدها (١٥١٧) ، متصدية أثناءها لقوى البر الآسيوية والبحر الأوربية .. التى لم تتوقف عن مناوشتها ، كما استمرت فى المحافظة على تراث الثقافة الإسلامية .. هذه التى تنامت فى شتى اتجاهاتها ، حتى دهمتها الكشوف البرتغالية منذ منتصف القرن الخامس عشر .

ولم يترك المقريزى (ت ٨٤٥ هـ ، م ٢٠) وابن تغرى بردى (ت ٨٧٤ هـ ، م ٤) وابن إياس (ت ٢ ٨٩هـ ، م ٢) وغيرهم .. شاردة أو واردة عن القرن الأخير من عصر المماليك .. دون تضمينها مؤلفاتهم ، بالإضافة إلى ما أسماه كراتشكوفسكى Krachqk-qvski « موسوعات العصر المملوكى » (م ٧ ص ٤٠٥) ، ويعنى بها مؤلفات

الرحالة عن المسالك والممالك والأقاليم والمناطق .. التى أحاطت بالعالم القديم فى تفصيلاته ، متضمنة رصيدا من الخرائط ومصورات البر والبحر .. دامت قرونا بعدها .. من أهم مصادر المعرفة فى مكتبات أوربا وجامعاتها .. هذه التى قادت عصر النهضة .. كما سبقت الإشارة .. فضلا عن تأثيرها المباشر فى حركة الكشوف ، خاصة ما ترجم منها إلى اللاتينية .. سواء فى هذا العصر .. أو قبله أو بعده .

● وعادة ما يذكر « الأدريسى » كرمز لحلقة الوصل المبكرة .. منذ منتصف القرن الثانى ، فقد بقى كتابه الفريد « نزهة المشتاق » .. مرجعا لكل رحالة أو طالب علم ، خاصة بعد طبعة المديتشى Medici له (١٥٩٢) ، متضمنة مراجعه اليونانية الأصل .. وخرائطه السبعون .. المستندة إلى تقدير المسافات وتحديد المواقع لأقاليمه السبع ، ويؤكد ميللر K . Miller تأثيرها على خارطة مارينو دى سانو Marina Sanuda التى نشرها عام ١٣٢٠ ، وأيضا على الخرائط القطالونية ، وتعد خريطته الرئيسية الأثر الأهم فى الكارتوجرافية الأوربية قبل القرن الرابع عشر ، بما دعا أمارى Amari إلى اعتبارها مع كتابه (.. أفضل رسالة جغرافية .. وصلتنا عن العصور الوسطى .. سواء من الشرق أو الغرب ..م ٧ ص ٢٩٤) ، وقد تابع الأدريسى العديد من الجغرافيين المسلمين ، مقتفين نموذجه الكوزموجرافى .. المتسم بالنظرة العالمية ، هذه التى شحنت عصر النهضة الأوربى بالرؤى المتشوفة للرحلة والكشف ، ويفيض كراتشكوفسكى فى متابعة هذه الجهود وانعكساتها ، مقدما صورة يصعب تلخيصها .. عما حققوه فى أركان الأرض وبحورها السبعة من الهند إلى شمالى وغربى أوربا .. ومن المغرب إلى الصين وداخل أفريقية (للاستزادة .. م ٧ ، م ٤) .

● ومن قبل الأدريسى ترجمت الجداول الفلكية للفزارى (٧٧٣) مقدمة الأساس لما عرف بالجغرافية الرياضية بعد ذلك ، هذه التى نظمت المعرفة الجغرافية بالعلم وأسهمت مع الأصطرلاب العربى فى تطور الملاحة ، واعتمد كولومبوس على حسابات البيرونى (م ٧ ص ٧٢) لخط الزوال ـــ أى خط منتصف النهار Meridional ـــ فى قياساته ، وعلى ما طوره الخوارزمى من طرق تحديد خطوط الطول .. خاصة بعدما ترجم اديلارد الباثى Adelard of Bath جداوله الفلكية بين عامى ١١١٠ ـــ ١١١٤ ، كما ترجمت جداول الفرغانى إلى اللاتينية .. سنة ١٤٩٣ بمدينة فرارا ، ويدل على أهميته أنه من بشائر عصر الطباعة ، ونال البلخى شهرة واسعة فى أوربا الوسيطة .. بعدما ترجم زيجه الفلكى .. بقواعده الصحيحة ، بل وعرف كتاب « المجسطى » لبطليموس بواسطة البتانى ، ولم يجد جيرارد الكريمونى غيره .. ليترجمه عنه إلى اللاتينية (١١٧٥) ، ويبرز بطرس الآيى Petyus de Alico أسقف كمبرى Cambria (١٣٣٠ ـــ ١٤٢٠) .. برسالته التى وضعها عن « صورة العالم » Imago Mundi .. مستندا إلى ما سبق ذكره ، خاصة فكرة الأرين .. أو قبة الأرض .. التى يتقاطع عندها خط الاستواء مع خط منتصف النهار هذه التى أثبتها الهمدانى .. مشيرا إلى مصدره حبش المروزى والفرغانى ، وتظهر بحذافيرها فى متن وخارطة الرسالة ... ، ويظهر تأثيرها فيما خطه كولومبوس بيده ... فوق صفحات نسخته الخاصة .. من تعليقات وهوامش ، بل هى وراء تصوره للأرض على شكل ثمرة من الكمثرى .. كما ورد فى كتاباته (م ٧ ص ٧٤) .

● لقد استغرقت الرحلة فى العالم القديم .. جل اهتمام الرحالة المسلمين ، فلم يكن المجهول من مناطقه .. يقل عن المعروف ، وتوازى إضافاتهم فى هذا المجال .. ما نتج عن الكشوف ، إلى حد يقرر به اشبرنجر (.. أن المقدسى أكبر جغرافى عرفته البشرية قاطبة ..م ٥) ، منوها بكتابه « أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم » ومن قبله الأصطخرى وابن حوقل والبلخى ، وتظهر خريطة البحر المتوسط عند الأول فى شكل كروى أو إهليلجى تقريبا (م ٥ ض ٧١) ، ويشير الجيهانى إلى كتاب لمؤلف مجهول .. بعنوان « حدود العالم من المشرق إلى المغرب » .

« يوضح الإطار الطموح لهؤلاء الجغرافيين ، يؤكده المسعودى فى مؤلفه الكبير مروج الذهب » بقوله (... ولم نترك نوعا من العلوم .. أو الأخبار عن مكان ما .. دون أن نورده فى هذا الكتاب .. مفصلا أو مجملا أو بضرب من الإشارات م ١٤ ص ٢٤) ومن أهمها إشارته المسجلة عن كروية الأرض .. (قسم الحكماء الأرض إلى جهة المشرق والمغرب والشمال والجنوب ، وذكروا أن الأرض مستديرة .. ومركزها فى وسط الفلك ، والهواء محيط بها من كل الجهات ، وأنه إذا غابت الشمس فى الصين .. أشرقت فى بحر أوقيانوس الغربى .. والعكس صحيح (م ١٤ ص ٢٥) وتطورت صناعة الخرائط أيضا فى هذا الإطار ، مقدمة الأساس لصناعها فى جنوة

ولشبونة .. قبيل عصر الكشوف ، وإذا كان ماركوبولو (١٢٥٦ ــ ١٣٢٣) يعد من قدم آسيا لأوربا .. فى رحلته الصينية ... فقد سبقه إليها أسعد الخير الأندلسى (المتوفى عام ١١٤٦) والذى نعت بالصينى .. لارتحاله إليها وكتابته عنها ، كما لحقه معاصره أبو الفدا (١٢٧٣ ــ ١٣٣١) .. متفوقا بحساباته الرياضية .. المستندة إلى البيرونى وغيره ، وقد عرف كتابه « تقويم البلدان » فى أوربا .. يدل على ذلك ما ذكره عنه بوستل Postell (١٥٦١) ، وبعده استهل ابن بطوطه بأسفاره (١٣٠٤ ــ ١٣٧٧) عصر الموسوعات المملوكية ، فقد قضى ثمانية وعشرين عاما فى رحلات متعاقبة .. لم يعد خلالها لموطنه طنجة سوى مرتين ، طوف خلالها فى معظم الأرض .. ومخرت به السفن معظم البحار ، وخلفها مسجلة فى « تحفة النظار » . مؤكدا الصياغة الكوزموجرافية (العالمية) لمثل هذه المؤلفات ، هذه التى توارثها من موسوعتى النويرى والعمرى .. ومن قبلهما الوطواط الكتبى الوراق ، ويرد عند الأخير فى كتابه « مباهج الفكر » .. ذكر كروية الأرض وحركتها (م ٧ ص ٤٠٦) باعتبارها من المسلمات وتتطلب هذه النقطة شيئا من التوضيح بوجه خاص .. لأهميتها الفائقة لرحلة كولومبوس .. والكشوف الجغرافية عامة .

● فقد ناقش بطليموس فكرة حركة الأرض فى كتابه « النظام الرياضى للنجوم Mathematik Syantaxis ، ورفض فيه نظرية معاصره أرسطارخوس Aristargus فى دوران الأرض حول الشمس .. وذلك فى القرن الثانى قبل الميلاد (م ٩ ص ١٦٥) ، مما أدى إلى تجميد الدراسات الفلكية فى أوربا .. حتى عصر النهضة .. وظهور نظرية كوبرنيكوس Copernicxs التى قلبت الأوضاع أوعدلتها بطبيعة الحال ، ورغم ترجمة العرب لكتابه المذكور .. وتقديرهم لبطليموس أيضا .. وتلقيبه بالمجسطى Al — Megistie أى الأعظم .. إلا أنهم لم يعتبروا فروضه من المسلمات ، واختبروها بالتجربة والقياس الكمى منذ عصر المأمون ، وكانت فكرة كروية الأرض .. من أهم ما توصل بعضهم إليه ، فقد اعتنقها مبكرا ابن خرداذبة من جغرافيى القرن العاشر ، حيث يذكر فى كتابه المسالك والممالك (.. إن الأرض مدورة كتدوير الكرة .. موضوعة فى جوف الفلك .. كالمحة فى جوف البيضة ..) ، ويذكر ابن رستة (.. إن الله وضع الفلك مستديرا كاستدارة الكرة .. والأرض مستديرة أيضا كالكرة مصممة فى جوف الفلك ..) ، وورد ما يقترب من ذلك عند « أبو عبيدة البلنسى ، وأبو الفدا .. والأدريسى والمسعودى .. ، وذلك استنادا إلى قياسات فلكيى المأمون ، والمرجح أن أصداء هذه الكتابات قد وصلت إلى كولومبوس .. وإن لم يعتمدها تمام الاعتماد ، نظرا لطول الجمود عند فكرة بطليموس ، وأيضا لرفضها من الكنيسة .. حتى بعد رحلة ماجلان (١٥١٩) ، حيث ظهرت فكرة وجود بشر على الجانب الآخر من الأرض Antipode .. غير قابلة للتصديق ، ويظهر من المقتبسات السابقة .. أن علماء العرب لم يتحرروا من فكرة مركزية الأرض من الكون ، لكن جملة ما حققوه .. يتجاوز حد التصديق ــ على حد قول سارتون (م ٣٠ ص ٧٣ ــ ٧٥) ، ويحدد ديورانت W . Durant أهم ما حققوه فى القياس الكمى والتجريب (م ٣٥) ، وهما ما كان الفكر الأوروبى يفتقده منذ بطليموس ، بما دفع ريمون Raymond رئيس أساقفة طليطلة (بين ١١٢٥ ــ ١١٥١) إلى تأسيس ديوان لترجمة المؤلفات العربية ــ وخاصة ما يفتقرون إليه .



● ورغم أن ابن خلدون « ليس جغرافيا بوجه خاص .. إلا أن مؤلفه الفريد (العبر وديوان المبتدأ والخبر ، المقدمة) يقدم محصلة .. ويمثل ذروة لكل من سبقوه ، كما أنه بالمولد (تونس) وبالحياة العملية (الأندلس) .. يرمز لقدر تأثير الثقافة العربية الإسلامية .. فى أوربا ذلك الزمان .. وهى تستهل القرن الخامس عشر .. الذى انتهى بالكشوف ، لقد قضى ابن خلدون حياته (١٣٣٢ ــ ١٤٠٦) .. مرتحلا وعاملا بالسياسة .. ومؤلفا من طراز خاص ، وعادة ما يذكر تأثيره المباشر فى مؤلفات مونتسكيية Mantesquieu (م ١٦ ص ١٣٨) غير أنه يمكن متابعة آراءه إلى ما قبله بقرنين ، خاصة نظرياته فى الجغرافية الاقتصادية وترتيب العمران .. وأثر المناخ فى الإنسان .

ورغم تهاوى الإمارات الإسلامية فى الأندلس .. فقد صمدت غرناطة حتى عشية الكشوف ، بؤرة للتفاعل الثقافى

وتبادل الآراء .. بين الرحالة المسلمين والمسيحيين ، لقد وصلها عبد الباسط بن خليل الملطى .. قبل سقوطها بأقل من ثلاثة عقود (١٤٦٥) .. مترحلا بين الإمارات المسيحية فى حرية وأمان ، متوجها بإشاراته الآسفة والمنذرة لدولة الإسلام الكبرى فى مصر آنذاك ، هذه التى تتابع على سلطنتها خلال نصف القرن المذكور . كل من جمقمق واينال وخشقدم والأشرف قايتباى .. ، وقد عاصر الأخير سقوط غرناطة .. وتوحيد أسبانيا .. ورحلة كولومبوس ، وإذا كانت الدولة المملوكية قد تمكنت — قبل قرنين ونصف — من دحر الصليبيين والمغول .. فلم يكن فى مقدورها أن تواجه البرتغال وحدها .. وهى تتسلل إلى البحار الشرقية .. بقيادة هنرى الملاح ، ومنى أسطولها بهزيمة فادحة .. فيما يعرف بموقعة ديو (١٥٠٩) ، دخلت بعدها فى نزعها الأخير .. حتى وصلها الأتراك فى عهد قونصوة الغورى (١٥١٧) وطومانباى لشهور ، وانطوت صفحتها من التاريخ .. بعد أقل من ربع قرن من رحلتى داجاما وكولومبوس ، بما يعد تاريخا فاصلا بين عهدين ، يضاف إلى ما سبق ذكره من تواريخ عشية الكشوف ، تغير بعدها مسار العالم من كافة جوانبه .. مخددا وجهه بما لا يزال يميزه حتى الآن

* الهند والصين .. دوافع الكشوف ؟

● ويأتى بعد ذلك السؤال .. كيف كانت عليه الأوضاع فى الشرق البعيد .. خاصة الهند والصين ؟ .. وخاصة عشية رحلة كولومبوس ، وذلك باعتبار أن الوصول عبر طرق جديدة .. إلى منابع التجارة بها .. كانت بمثابة القوة الدافعة للكشوف ، هذه التى أدت بالصدفة .. إلى ما عرف بالعالم الجديد ، ورغم أنها لم تكن قوى فاعلة فى هذه الحركة الرئيسية من التاريخ .. إلا أنها قد تأثرت للغاية بنتائجها .. هذه التى أدت إلى تغيرات جذرية .. فى بنية العالم السياسية والاقتصادية .. خاصة مع بداية حركة الاستعمار .. المتداعية عن الحركة الرئيسية .. وما أعقبها من تغيرات .

● والواقع أن خريطة التجارة القديمة .. قد تشكلت بين هذه المناطق فى آسيا .. وحوض البحر المتوسط .. منذ الألف الثالثة قبل الميلاد ، وذلك بما حققته من فائض إنتاجى .. تجاوز طاقة أسواقها المحلية على التصريف ، فتدفقت عبر الطرق المتاحة .. بواسطة المدن والموانىء وجهود الوسطاء ، وتحتم أن تمر هذه التجارة بشبه الجزيرة العربية .. بحكم موقعها بين البحر الأحمر والخليج .. بمثابة سهمين طبيعيين يشيران إلى طرق التصريف .. بين أهم منطقتين إنتاجيتين فى العالم القديم ، ومن بعدها موانى مصر والشام ، وتحددت معادلة القوة آنذاك .. فى القدرة على السيطرة على هذه الطرق .. وإذا أمكن مناطق الإنتاج ، وقد حققت الإمبراطورية الرومانية هذه المعادلة إلى مدى كبير ، وقد ورثتها الدولة العربية الإسلامية .. خاصة بعدما دخلت فى إطارها .. الشام ومصر وشمالى أفريقية .. منذ عصر الفتوح ، وإذا كان صراعها مع الدولة البيزنطية .. قد أخر تفاعلها مع أوربا بوجه عام .. خاصة أن الأخيرة لم تكف عن محاولة استرداد ما فقدته من الطرق ومناطق الإنتاج ، لكنها تفاعلت بدرجة فعالة للغاية .. مع قوى الإنتاج الرئيسية فى الشرق .. وعلى رأسها الهند والصين .. تفاعلا لم يقتصر على التجارة التى حققت قدرا كبيرا من الازدهار .. بل وامتد إلى الثقافة واللغة والدين ، وشكل المحيط الهندى نواة لحضارة متقاربة على كل جوانبه .. تمتد من الهند إلى زنجبار .. وبينهما اليمن وحضرموت وعمان ، هذه التى بلغت غايتها فى القرن الخامس عشر ، وإن مزقت نسيجها بعد ذلك الكشوف ، خاصة بعدما تغيرت خريطة التجارة القديمة .. المتواصلة حتى نهاية العصور الوسطى .. فى القرن المذكور ، متبعة الطرق المكتشفة الجديدة .. فى الأطلسى والباسيفيكى وبحر الشمال ، مخلفة عالم المحيط الهندى .. وقد تقطعت أواصره .. وتدهورت محطاته ومدنه .. ووقعت مناطقه الأنتاجية الكبرى .. تحت هيمنة الاستعمار .(١١)

● ويرد كتاب « عجائب الهند » .. بره وبحره وجزايره لبزرك بن شهريار .. باعتباره من أقدم (القرن العاشر) مصادر المعلومات .. عن مناطق الإنتاج الشرقية .. وأحوالها وطرقها فى ذلك الزمان ، وأضافت ترجمة رينودو Renaudot لمخطوطة عنونها « بأخبار قديمة من الهند والصين » .. إليها المزيد ، ومن مصادرها الهامة .. « مروج الذهب » للمسعودى ، وأبو زيد السيرافى .. صاحب سلسلة « التواريخ » ، ويطلق سارتون Sartan على القرن الحادى عشر .. عصر البيرونى ، ربما أساسا لمؤلفه عن الهند « تحرير ما للهند .. من مقولة .. مقبولة فى العقل أو مرذولة » .. باعتبارها موسوعة شاملة جيدة التوثيق ، وبعده تغطى كتابات شوجوا كوا .. Chau Ju Kuau مرحلة التجارة العربية الصينية

المزدهرة .. فى القرنين التاليين ، مقدمة حلقة الوصل بين ما سبقها .. من المؤلفات العربية عنها وعن الهند .. حتى رحلة ماركو بولو للصين ، هذه التى تظهر فى كتابات ابن رستة وياقوت والمقدسى والادريسى والقزوينى .. وغيرهم كثير ، وخلالها ترجمت المؤلفات الهندية الهامة .. خاصة فى مجالى الفلك والرياضيات ، وبفضلها تطورت الخرائط العربية .. مستندة إلى تحديد العروض وقياس المسافات ، بمثابة الرصيد الأساسى لرحلة كولومبوس .. وغيرها من رحلات عصر الكشوف ، خاصة بما انطوت عليه من تطور أدوات الرصد وتحديد الاتجاهات . (م ٣٠)

● وقد دخلت الصين القرن الخامس عشر .. وهى تحت حكم أسرة منج Ming ، واستكملت ما بدأته أسرتا سونج Sung ويوان Yu Wan قبلها بقرون .. من توطيد مكانتها فى المحيط الهندى وما يحيطه من بحار ، وشجع أباطرتها تأسيس المستعمرات خارجها .. بما يقتضيه من تدعيم الأسطول ، ولم ينته النصف الأول من هذا القرن .. إلا وكانت البصمات الصينية بارزة من سومطرة إلى هرمز وزنجبار ، بكل ما يعنيه ذلك من تبادل الآراء وتفاعل الثقافات ، غير أن الصين قد تقوقعت .. بعد هذا الخروج الكبير ، وذلك تحت حكم سلسلة من الأباطرة المحافظين .. هؤلاء الذين رفعوا شعار (..دع الصين راضية ..تدخر قوتها فى داخلها .. فهذا سرها وليس الخروج .. للاستزادة م ١٤ ص ص ٧٣ ٨٠) ، وبقيت هكذا .. حتى وصلتها نتائج الكشوف .. فى عصر الاستعمار .

● أما الهند .. أرض التوابل والبخور .. فقد كانت بمثابة القوة الدافعة للتجارة العالمية .. بمقياسها القديم والوسيط ، وبهدف استعادة الطرق المؤدية إليها .. صارعت أوربا الدولة العربية الإسلامية مئات السنوات .. وما الحروب الصليبية إلا فصلا من الفصول ، وحين أخفقت .. تفتقت البرتغال عن البحث عن طريق جديد .. يؤدى إلى الهند بالذات ، ولم تجاوز رحلات كولومبوس هذا الهدف بالتحديد ، دون أن يقنعه بالمرة ما وجده فى طريقه الغربى .. من الجزر بالعشرات ، وتتحدد أهمية الهند فى التاريخ .. فى كونها منطقة إنتاج .. ذات ثقافة مؤثرة فى الجوار ، وبدرجة أقل كثيرا .. كقوة تجارية مهيمنة على خطوط التبادلات ، ومن أقدم العصور .. يصل الوسطاء بسفنهم إلى موانيها .. حيث يتكدس فائض الإنتاج ، ويرى الفينستون Elphinstiane أن الهنود لم يغامروا بعبور البحار .. وأنهم قد اقتصروا على الملاحة النهرية .. فى نهرى السند والجانج .. وبالملاحة الساحلية التى لا تغيب فيها اليابسة عن الأبصار (م ١٤ ص ٦٥) ، وإن كان التعميم فى هذا المجال .. يعنى قدرا كبيرا من التبسيط ، والمرجح أن دورها كان محدودا .. بالقياس إلى أهميتها القصوى كمنطقة إنتاج .



● وعلى أية حال .. فلم تكن الهند فى العصور الوسيطة دولة واحدة مثل الصين ، فقد توزعت بين ملوك كاليكوت Calukutt وبلاد السند فى الشمال .. وغيرهما فى الوسط والغرب وسرنديب ، تربطها ثقافة هندوكية متقاربة فى معظم الأنحاء .. مع انتشار إسلامى مكثف متصاعد فى السند والبنغال ، من خلال جهود الغزنويين والغوريين . فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين ، وبعدهما أسرة طغلق فى دلهى ، والمغول مع مستهل قرن الكشوف ... ، وقد أسهب ابن بطوطة فى وصف الهند أثناء عهد الأسرة الأولى .... فى القرن الرابع عشر ، فقد عينته قاضيا لمدة خمس سنوات ، وتقدم رحلته إلى ساحل ملابار .. أدق وأشمل وصف متاح .. عن الساحل الشرقى للهند وموانيه ، وكذلك رحلته المالديفية .. بالنسبة لجزر المحيط (م ٣) ، ومنها يتبين حجم النشاط التجارى فى الموانىء الهندية آنذاك ، هذه التى رصعت سواحلها .. بداية من ميناء كاچيرات فى الشمال الغربى .. وحتى كاليكوت على خليج البنغال ، وبينهما كمباى وديو والديبل وكولام وسيلى وشول وكوشين وسورات وكنانور ، هذه التى حين وصلها البرتغال وجدوها فى غاية الازدهار ، تسيطر على معاملاتها النظم المحكمة والقوانين ، وخاصة بعد سن قانون « ملقا البحرى » — من خمس وعشرين مادة لتنظيم التبادلات ، هذه التى عرفت فى أوربا قبيل الكشوف ، عدا غيرها من نظم العمل فى الموانى والوكالات وتقييم الأثمان ، وما يتصل بالعقوبات فوق السفن والتعويضات ، وشبكة الصيارف والضمانات وتوزيع الأرباح ، وغير ذلك مما أسهمت فيه الهند بوجه خاص ، باعتبارها درة التجارة

الشرقية .. قبل وبعد الكشوف .. وإلى نهاية عصر الاستعمار .

* العالم الجديد قبل الكشوف ؟

● قد لا تكتمل بانوراما عصر الكشوف .. قبل التعرف على أحوال العالم الذى عرف بعدها بالجديد ، فلم يكن ما وجده كولومبوس جديدا بأى مقياس ، بل كان معروفا ومسكونا قبل رحلته بعشرات من القرون ، ليس فقط بمن أطلق عليهم الهنود الحمر .. من جماعات جزر البهاما والأنتيل ، وإنما أساسا بأسلافهم منذ العصر الحجرى الحديث ، هؤلاء الذين وصلوه فى هجرات متتابعة منذ أكثر من عشرة آلاف سنة قبل الميلاد ، مخلفين ما يدل على خصائصهم الأنثولوجية .. فى كهوف تكساس وشوكوتين فى المكسيك ، وما يؤكد تطورهم الحضارى التدريجى .. بذات أنساقها فى العالم القديم ، ورغم غلبة الخصائص المغولية على ما عثر عليه من جماجم وعظام فى هذه الكهوف .. بما يربطهم بأصولهم الآسيوية .. خاصة قبائل الساموييد والياكوت والتنجوس والأوستياك ... شمالى الصين ؛ إلا أن نسبة منها قد اختلطت مع عناصر ميلونيزية وبولونيزية .. من سكان جزر الباسيفيكى (م ٢٨ ص ١٩٢) المتوزعة فيه كأرخبيلات ، وإذا كان معبر بهرنج قد قدم طريقها الأساسى .. منذ نهاية عصر الجليد الأخير فى البلايستوسين ، بحكم ضيقه وضحولته وتجمده ، فقد هيأت لهم هذه الجزر العديد من محطات الوثوب ، حتى وصلوه أيضا .. بقواربهم الضخمة .. التى رأى كولومبوس ما يشبهها .. صباح وصوله إلى جزيرة سان سلفادور ، ولكن المضيق كان على أية حال .. الطريق الأقدم الميسور ، ومنه انتشروا على طول الساحل الغربى .. من آلاسكا إلى رأس هورن ، ومن بعد عبرت سلاسل جبال الروكى .. إلى السهول الوسطى .. بين مصب المسيسيبى والبحيرات ، مواصلة انتشارها من الأمزون إلى بتاجونيا فى أقصى الجنوب ، بل وواصلت سلالة قوية منها (الاسكيمو) طريقها إلى المنطقة القطبية .. ما بين المضيق وشبه جزيرة لبرادور .

● وفى تطور متقارب زمنيا مع العالم القديم .. أنتقلت هذه الجماعات من مرحلة جمع الغذاء Food Gathering إلى إنتاجه Food production منذ الألف الخامسة قبل الميلاد .. فى جنوب غرب المكسيك ، كما عرفت الزراعة المنظمة للبقول والدرنيات .. فى بيرو منذ الألف الثالثة قبل الميلاد ، كما زرعت المانيوق واليام وغيرهما من المحاصيل الجذرية .. فى غابات الأمزون الكثيفة نحو هذا التاريخ ، وقد دفعت هجرة متأخرة بالتطور خطوات .. خاصة فى شبه جزيرة يوكوتان وبيرو والمكسيك .. بما هيأ لتكوين حضاراتها البارزة .. المعروفة بالأنكا والمايا والأزتيك ، هذه التى شكلت نسيجا متقدما للغاية مع معطيات المكان ، وقدر لها أن تواجه موجات الفرسان الأسبان Conques-tadors اللاحقة لرحلة كولومبوس ، مواجهة غير متكافئة .. انتهت بتدمير هذا النسيج ، خاصة ما اقترفه بيزارو بحضارة الأنكا فى بيرو ، لقد دمر الأسبان كل ما من شأنه أن يمنح صورة وافية عن هذه الحضارات قبل الكشوف ، ولم يبق سوى ما سجلوه بأنفسهم ودونوه ، بالإضافة إلى ما كشفت عنه بعثات الحفائر والأثريات ، هذه التى أثبتت وجود حضارات راسخة منذ الألف الأولى قبل الميلاد ، وقد شيد المايا مبنى تششن اتزا الكبير .. فى نفس تاريخ بناء كاتدرائية سالسبورى (م ٢١ ص ١٧٦) ، وحين دخل بيزارو المكسيك سنة ١٥٣١ .. وجد دولة منظمة منذ قرون ، وإلى الجنوب منها سلسلة من الحضارات .. إلى بوليفيا وبيرو ، وقد زرعت المدرجات .. بعد أن نقلت إليها التربة من السهول ، تخدمها شبكة من قنوات الرى .. وتخترقها الطرق الجبلية الممهدة لمئات من الأميال ، قد مدت الجسور فوق الخوانق والوديان .. كما شيدت السدود ، أما العاصمة فيلكا بامبا .. فكانت محصنة مثل عش العقاب فوق الجبال (م ٢٤ من ٩٦) ، وقد وجد فى معبدها وثائق مدونة على الورق .. ومنقوشة على الصخور ، يعبدون الشمس مثل الأزتك وجيرانهم .. بل كانت هى العبادة السائدة فى كل مكان ، دون أن يمنع ذلك من عبادة غيرها .. من الآلهة المحلية المحدودة الإنتشار ، ورغم وحدة الثقافة بعامة .. فقد تعددت اللهجات ، كما استخدموا ذات الأسلحة والأدوات ، وقد تفوقوا على هنود وسط وشمالى أمريكا فى استئناس الحيوانات ، وعن طريق التهجين حصلوا على الجمل الأمريكى (جواناكو Guanaco) ، وكما سكنوا فى القرى ـ شيدوا المدن ، ونضجت الجماعة .. وأصبحت مجتمعا متماسكا ، لكن هجرات الغزاة المدمرة .. أطاحت عن عمد بها وبهم ، فتراجعوا إلى مناطق العزلة فى الهضاب والجبال العالية ، غير أن نسيجهم

الثقافى والاتنولوجى لم يندثر .. وبقى حتى الآن يعلن عن وجودهم . تلك بعض خصائص حضارات القارة الجنوبية عشية رحلة كولومبوس ، هذه التى استمرت بعدها أيضا .. مختلطة بالثقافة اللاتينية .. القادمة إليها من البحر المتوسط .. بواسطة المهاجرين من أسبانيا وإيطاليا والبرتغال بوجه خاص ، ومتطورة بهم أيضا حضاريا .. بدرجات .

● ولم يعثر فى القارة الشمالية على ما يماثل حضارات المايا والأزتك والأنكا .. رغم تقارب العناصر اثنولوجيا .. وكذلك تاريخ التعمير ، وباستثناء الاسكيمو (وتعنى تسميتهم آكلوا اللحوم النيئة Eaters of raw meat) .. فقد خلت المنطقة من السكان ... من الدائرة القطبية شمالا .. وحتى دائرة لبرادور ، وقد ارتاد سواحلها الشمالية الغربية غزاة الشمال .. الذين عرفوا بالفايكنج Vik-ings .. قرب القرن العاشر الميلادى .. قادمين إليها من جرينلند ، هذه التى قدمت معبرا أو نقطة وثوب .. لسكان شمال أوربا .. تماثل مضيق بهرنج بالنسبة للمغول ... وجزر الباسيفيكى بالنسبة للميلانيزيين ، فقبل أن ينتهى القرن العاشر .. تمكن إريك الأحمر Eric the red من اكتشاف الطريق بين النرويج وأيسلند ، وبعدها وصل إلى جرينلاند Greenland .. وقد اختار تسميتها عكس أوضاعها الجليدية .. ليجذب إليها قومه للاستقرار وتكوين المستعمرات ، وتقع جرينلاند بين أوربا وما عرف بالعالم الجديد .. من ناحية الشمال ، ولكن ظروفها المناخية من القسوة .. بحيث لا تجدى معه التسميات ، وقدمت جبال الثلج العائمة فى هذه العروض الشمالية .. عقبة كئود أمام تواصل الكشوف .. خاصة فى ظروف الليل الشتوى الطويل ، والواقع أن ضيق الممر بين جرينلند والساحل الشمالى بافن لاند Baffian Land عند مدخل خليج هدسون Hudson Bay قد جذبت إليها الرحالة والمغامرون من رجال الشمال ، وقد تمكن بعضهم من الوصول إلى جزيرة بفن .. وخلفوا مايفيد بوصولهم وتأسيس مستعمرة بها .. سنة ١١٣٥ على وجه التحديد ، ولكن تنائى المسافة عن النرويج .. وانهيار مستعمرات جرينلاند .. قد أفضى آخر الأمر إلى انقطاع الطريق ، بل وغيابه عن الرصيد الأوربى العام للمعلومات ، بحيث تظهر بلا ذكر أو تأثير على رحلة كولومبوس .. التى نظر إليها معاصروه .. باعتبارها اقتحاما للمجهول . (م ٣٤)

● وهكذا وقفت جبال الثلج والليل الشتوى وكثافة الضباب .. أمام تعمير القارة الشمالية عن هذا الطريق ، ولكنها — كما سبقت الإشارة — كانت عامرة بالقبائل والسكان (م ٢١ ص ١٧٥) عشية رحلة كولومبوس ... ، وبالطبع قبلها بقرون ، فإلى الجنوب من منطقة الأسكيمو القطبية .. توزعت فى الغابات الصنوبرية جماعات صيادى الشمال ، وعلى طول الساحل الباسيفيكى جماعات ساليش وكواكتيل .. ويعملون فى صيد الأسماك .. خاصة السلمون ، وفى جنوب كاليفورنيا .. يجمعون الثمار والجذور ، وفى الشمال الشرقى جماعات البلاكفوت والموهيجان .. وتحترف الصيد ، وجماعات ايرى وشوكتاو حول البحيرات .. بامتدادات فى السهول الوسطى .. متداخلة مع صيادى البيسون ، وفى مينسوتا وداكوتا ... يتوزع الكرو والسويان ، والسيروكى والآباشى فى الجبال ... وغير ذلك من القبائل والجماعات ، هذه التى تقاسمت القارة — فيما يشبه مناطق النفوذ ، تتجمع كل مجموعة منها فى تحالفات .. داخل إطارات لغوية .. بحكم وحدة مصدر الهجرة منذ آلاف السنين ، فهم بالتأكيد ليسوا هنودا ... وليسوا حمرا ... كما أطلق عليهم كولومبوس ... غداة وصوله لهذه القارة قديمة التعمير .



● هذه كانت صورة العالم عشية الكشوف ، لا ينقصها سوى أفريقية جنوبى الصحراء ، هذه التى كانت مناطق كبيرة منها .. شبه مجهولة .. خاصة قلبها الاستوائى كثيف الغابات .. وهوامشها المدارية وأشباه المدارية ... وما يتخللها من جبال وهضاب .. وما يقع فى ظلها من صحراوات ، وإذا كانت سواحلها الشرقية معروفة للعرب .. مأهولة بالسكان ، كما ارتادت البرتغال سواحلها الغربية فى مستهل عصر الكشوف ، فلم يبدأ اختراق قلبها إلا فى القرن التاسع عشر .. إبان عصر الاستعمار ، بواسطة أنهارها الكبرى (الكونغو ، النيجر ، النيل) التى تنبع منه ، ولكن هذه قصة أخرى .. ليست فى السياق ■

المراجع العربية :

١ - ابراهيم طرخان : « المسلمون فى فرنسا وإيطاليا » مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة . مجلد ٢٣ جـ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

٢ - ابن اياس : « بدائع الزهور فى وقائع الدهور » ، بولاق ، القاهرة ، ١٣١١هـ .

٣ - ابن بطوطة : « تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار » القاهرة ١٩٣٨

٤ - ابن تغرى بردى : « النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، دار الكتب المصرية ، القاهرة » ١٩٣٣

٥ - أحمد نفيس : « جهود المسلمين فى الجغرافية » (ترجمة فتحى عثمان) ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٤٧

٦ - آدم ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى » ترجمة عبد الهادى أبو ريدة) ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

٧ - أغناطيوس كراتشكوفسكى : « تاريخ الأدب الجغرافى العربى » ، (ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم) ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ، ١٩٦٣

٨ - البيرونى ، أبو ريحان : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة » بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .

٩ - توفيق الطويل : « خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين » ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، العدد الرابع ١٩٧٣ ، ص ص ١٥٣ ــ ١٩١ .

١٠ - جورج غريب : « أدب الرحلة .. تاريخه وأعلامه » ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٦

١١ - جورج فضلو حورانى : « العرب والملاحة فى العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى » (ترجمة السيد يعقوب بكر) ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

١٢ - راندال ، جون هرمان : « تكوين العقل الحديث » ، (ترجمة جورج طعمة) ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٥ .

١٣ - سعيد عبد الفتاح : « العصر المالكى فى مصر والشام » ، القاهرة ١٩٦٥ .

١٤ - شوقى عبد القوى عثمان : « تجارة المحيط الهندى فى عصر السيادة الاسلامية » ، سلسلة عالم المعرفة ١٥١ ، الكويت ، يوليو ١٩٩٠ .

١٥ - عبد الحميد البطريق ، عبد العزيز نوار : « التاريخ الأوربى الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا » ، دار النهضة العربية ، بيروت (بدون تاريخ) .

١٦ - عبد الرحمن بدوى : « ابن خلدون ومصادره اللاتينية » ، ندوة ابن خلدون كلية الآداب ، الرباط : ١٩٧٩ ، ص ١٣٥ - ١٥٩ .

١٧ - عبد العزيز جاويد : « رحلات ماركوبولو » (مترجم) ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

١٨ - على الغمراوى : « دراسات فى تاريخ العصور الوسطى » ، جـ ١ مطبعة الكيلانى ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

١٩ - المسعودى أبو الحسن : « مروج الذهب ومعادن الجوهر » .. ، القاهرة ، المطبعة البهية ، ١٩٢٦ .

٢٠ - المقريزى أحمد بن على : « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ، مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

٢١ - ليونارد كوتريل : « مدن دارسة » .. ترجمة عديلة حسن مياس ، سلسلة الألف كتاب ٥٥٢ ، مكتب يوليو ، القاهرة ١٩٦٥ .

٢٢ - ليونيل كاسون « رواد البحار » (ترجمة جلال مظهر) ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

٢٣ - Amari, Biblolica Arabo, Lipsia, 1887.

٢٤ - Bingham, H. Lost city of the Imcas, Phoenix House, London, 1951.

٢٥ - Childe, V. G. New light on most ancient east, London, 1954.

٢٦ - Felix, R. Cape Horn, Dudd mead co., n. Y. 1940.

٢٧ - Friedrich, H. Chau-Ju-Kua .. His work on Chinese and arab trade in the Twenrith and thirteenth centuries, ed. chau-Fan-chi, Petersbery, 1911. .

٢٨ - MacGawan, K. Early man in the new world, New York, 1950.

٢٩ - Sarton, G. An intoroduction to the history of scince, Cambridage Inst of woshington, London 1931.

٣٠ - Sarton, G. The history of science and the new humanisn, New York, 1956.

٣١ - T. S. Kuhn , The copernican Re- volution, Cambridge, Mass, 1957.

٣٢ - Thomsom, E. R. People of the ser pant, G. p. Put man's sons, London, 1933.

٣٣ - Youssef, j. n., Arab Awakaning during the crusades, Bulletim of the Alex. Fac. of Arts, vol. XXIII, 1969, Alexandria, PP. 11-26.

٣٤ - wetherill, h. B. The world and its discovery, Oxford, Oxford Univ. Press, 1914.

٣٥ - Will Durant, The history of civilization, Simon, Schuster, New-York, 1950.

دوريات إهداء

- ٢ -

الرحـــــــــلة

استعراض لحياة كولمبس الغريبة التى جاهد حتى استطاع أن يجعل لها معنى ، حتى أصبح ذا نفوذ وسطوة ، وتمكن من تحقيق حلمه .

فلا تعرف بالتحديد سنة مولده .. هكذا تستهل دائرة المعارف البريطانية تعريفه (En - Lopidia pidia Britani ca,4,937) ، لكن جنوة بالتأكيد مسقط رأسه ، **فأبوه دومينيكو** Domenico Colombos وأمه سوزانا Suzanna Fontanarossa ايطاليان من أبنائها ، والمعلومات عن طفولته محدودة متناثرة .. والمرجع أنه قضاها **فى دكان أبيه** .. يتعلم حرفة النسيج المتوارثة عن جده ، ولكنه هجرها وهو فى الرابعة عشرة .. فقد عشق البحر على حد قوله ، ولم يتحمل جلسته أمام **النول طوال يومه** ، فضلاً عما عرف به مبكراً من خيال منطلق وحيوية دافقة ، عبر عنها فى تطلعه **وهو صبى .. لأن يكرر رحلة ماركو بولو إلى بلاط الخان الأعظم** .. فى أقصى المشرق .. وأن يقضى به عشرين سنة .. يعود بعدها بالمجد والثروة مثله ، والتحق بحاراً فى العديد من السفن .. **تجوب به موانىء البحر المتوسط وجزره ، يشاهد ويختزن** .. ويسمع من البحارة حكايات لا تنتهى عنها ، وعما خبروه فى رحلاتهم **للمناطق القاصية** .. وعن الأراضى المجهولة وراءها ، وما يتساءلون عن أسبابه .. دون إجابة مقنعة شافية .. ، ودفعه طموحه بامتلاك سفينة تخصه .. لأن يعمل قرصـانا مـع انجو Rene d'Anjou .. وهو يقترب من الثلاثين من عمره ، بما يرجح أن مولده فى نهاية العقد الرابع من القرن ١٥ .. أو حولها ، وبذا يكون قد عاصر انحسار الهيمنة المملوكية الإيطالية على التجارة الشرقية ، وتصاعد المشروع البرتغالى لانتزاعها منها ، بما أفضى فى سياق الصراع المحتدم إلى شيوع القرصنة البحرية ، لكن القرصنة لم تحقق له حلمه .

وأدرك أن مستقبلـه هناك فى لشبونة .. التى سبقه إليها شقيقه بارثولوميو ، حيث يعمل برسم الخرائط فى أكاديمية الأمير هنرى الملاح .. بمرتب مجز ، فالمناطق المستكشفة تتسع .. ومتابعتها بالخرائط عملية ضرورية ، أما هو فقد ألحق ملاحا فى أسطول الأمير .. فالحاجة إليهم قد تضاعفت .. والبرتغال وحدهـا لا تكفى ، فاجتذبهم الأمير من موانى أوربا .. بالرواتب المرتفعة ، ولم تكن التكلفة تمثل عقبة .. فتجارة الشرق بـأكملها .. هى الثمـرة ، وقادتـه الحملات المتتابعة إلى المحيط الغربى .. حيث شاهد لأول مرة جزر ماديرا وأزوروس وكناريا .. التى سبق للأمير اكتشافها ، وشارك أيضا فى الحملة التى اكتشفت مصب السنغـال .. ووصل إلى ساحل الذهب معها .. ويمثل آخر بقعة معروفة فى هذه الفترة ، فقد عادت الحملة للبرتغال .. لتكمل المسيرة



حملة أخرى ، فلم تعد تجارة البحر المتوسط هدفها .. والطريق البحرى للهند حول أفريقية يتكشف ، وقد تعرضت سفينة كولومبوس لكارثة قبل أن ترسو .. غيرت من مساره .. بما بعثته فى نفسه وفكره ، فقد احترقت .. وغرقت بمن فيها .. عداه وحده ، نجا طافيا فوق مجداف .. بمعجزة حقة ، جعلته يسترجع حياته منذ طفولته فى جنوة ، ووقر فى نفسه أن مواهبه قد اهدرت .. أو هو قد بددها بنفسه ، وأنها تؤهله لما هو أفضل ، فلا العمل فى لشبونة قد حققها .. ولا القرصنة البحرية ، وأن نجاته الراهنة .. إشارة لأن يشرع فيما يستحقه ، وادرك بأن القيادات فى البرتغال لمواطنيها فقط .. من أمثال دياز وداجاما وغيرهما ، وأنه بها لن يجاوز مرتبة البحار طوال عمره ، ومن فوق الجزيرة التى نجا فوق شاطئها .. تأمل المحيط الغربى .. مستجمعا خبراته وهو فى ذروة نضجه ، والتقى طموحه مع فكره .. حين تساءل .. ماذا يمنع من الوصول للهند .. عن طريق الإبحار فى هذا المحيط غربا ؟ ، وكان قد سبق له سماعه ... وربما قرأ عنه ايضا .. مجرد احتمال فى كوزموجرافية باولو توسكا نيللى Paolo Toscanelli . . ، وقد أثار قبل عشرين سنة .. الكثير من المناقشات حوله .. انتهت باعتبار هذا الاحتمال من خواطر وتأملات الفلاسفة .

ولم يبارحه سؤاله بعد عودته لأسرته ، فقد تزوج من برتغالية Felipa Monez وأنجب دييجو ابنه ، واستغرقه البحث عن أدلة تدعم فكرته ، خاصة وأن كروية الأرض لم تكن قد أثبتت ، وإن كانت بعض المصادر (دائرة المعارف البريطانية ص ٩٣٩ جـ ٤) تذكر أنها كانت ضمن معارفه ، والثابت أنه اتخذ من رحلة بولو مرجعاً للتدليل على إمكانية تحقيقها ، فقد وجد أن المسافة التى قطعها من البندقية إلى الصين شرقاً .. تقارب حساباته للمسافة بين لشبونة والهند غرباً ، ومن ثم فمخاوف نهاية الأرض غير واردة ، ولا يغير من ذلك أن رحلته كانت برية .. فالمسافة فى تقديره هى الحاسمة ، مستنداً فى حسابها على جداول « البتانى » .. وقد ذاع صيتها فى أوربا .. بعد ترجمتها إلى اللاتينية بواسطة أفلاطون التيفولى (١١٤٠) .. Plato of Tivoli .. وأصبحت لا غنى عنها لربابنة السفن ، كما لم تكن جداول طليطلة مجهولة له .. فقد ترجمها جيرارد الكريمونى Gerard of Cremoana • عن الزرقالى (١٠٢٩ — ١٠٨٧) .. ونقل عنها كوبرنيكوس وغيره ، ونقلت إليه ترجمات بطرس الأبى Petrus de Aleco .. نظرية العرب عن قبة الأرض (الأرين) ، واحتفظت هوامش نسخته الخاصة .. بملاحظاته بخط يده ، وكان التحديد المأمونى للدرجة (٥٦ ٢/٣ ميلاً) معتمداً وشائعاً ، غير أنه قد نتج عن عدم التفرقة بين الميل العربي والأوربي أخطاء جسيمة .. وقع فيها كولومبوس وغيره ، وهنا يجوز القول



رب ضارة نافعة .. فقد يسر أحدها من فكرته وهى تختمر ، فقد أدى حسابه بطوله الأوربى .. إلى نقص جملة المسافة بين ساحل أسبانيا والساحل الآسيوى .. بمقدار الربع عن حقيقته ، بما جعل من تقديراته التالية لحمولة السفن ومؤونتها ممكنة ، خاصة مع من يناقشه أو يرجو تمويله ، ومن بعد .. تقديره بأن المدة اللازمة لقطع هذه المسافة .. هى ثلاثة أسابيع فقط .. بحراً تبعاً لفكرته .

وقد بقى كولومبوس سنوات يعرض مشروعه .. دون أن تقنع معظم زملائه ، فلم يكن الأوقيانوس الغربى مجهولاً تماماً لديهم فقط ، بل وتحدد الخرائط هوامشه .. باعتبارها نهاية الأرض ذاتها ، كما لم يكن مجدياً توصيلها لربابنة البرتغال أو مليكها ..

فقد كان مشروع الوصول للهند بالدوران حول أفريقية .. يتسم بواقعيته .. باعتباره نوعاً من الملاحة الساحلية المتوارثة ، فضلاً عن تحققه خطوة خطوة .. دون خطورة مؤثرة ، ومادامت الهند هى الهدف .. فما جدوى فكرة خيالية .. تضرب فى عمق المحيط بهم .. ولديهم غيرها ، ومن ثم غادر كولومبوس لشبونة ناقماً ، قد أهدر بها سنوات هامة من عمره ، لم يكون خلالها سوى ثروة صغيرة .. تبددت وهو يرتحل .. يروج لفكرته ويبحث عن دوره .

وقد أمضى السنوات السبع التالية .. يدعو لها ويبحث عمن يحميه ويموله ، فأرسل أخاه بارثولوميو إلى هنرى السابع ملك إنجلترا .. يعرض عليه مشروعه ، فوجده مشغولاً بمعالجة نتائج حرب الوردتين المدمرة ، فاتجه إلى فرنسا .. مخاطباً شارل الثامن مليكها

(١٤٨٣) ، وكان قد شرع فى تأسيس امبراطوريته البرية داخل أوربا .. صارفا نظره تماماً عن حركة الكشوف المتنامية حوله .. فلم يحركه خطابه ، خاصة أن فرنسا لم تكن ذات توجهات بحرية بداية ، ولم تكن قوتها فى أساطيلها .. وإنما فى جيوشها ، وكذلك لم تنصت له المدن الإيطالية .. بما فيها جنوة مدينته ، فلم تكن أعنّة التجارة .. منها بعد قد أفلتت .. لاتزال مع مصر المملوكية ممسكة بأطرافها ، قد تنبهت للتسلل البرتغالى الحثيث لها من خلفها ، تسعى لحصاره ومنع توغله فى المحيط الهندى خاصة ، وبدا لها وكأن البرتغال قد توقفت عن مشروعها ، وذلك بسبب تراجع حملات كشوفها .. بعد وفاة هنرى الملاح فجأة ، ثم لقيام الحرب بينها وبين أسبانيا (١٤٧٥ — ١٤٧٩) .. وما أعقبها من اضطرابات داخلية .. عطلت جهودها ، وبذا لم تجد هذه المدن .. فى فكرته ما يبرر تبنيها لها .. مادامت أرباح التجارة لم تنقطع ، فضلاً عن اقتصار خبراتها البحرية والملاحية على البحر المتوسط .. بحكم توجههم لقرون نحوه ، وتنائى الأوقيانوس الغربى عن خطوط سفنها ، ووقوع أسبانيا والبرتغال بينها وبينه ، ولم تجد داعياً لأن تضرب فى المجهول غرباً .. بينما الهند فى متناولها جنوبًا ، لكن إيقاع الحملات البرتغالية تصاعد ثانية ، عندما أرسل الملك يوحنا بعثة كشفية بقيادة دياز (١٤٨٧) .. استمرت سنة ، عادت بعدها بيشرى الكشف عن الرأس الجنوبى لأفريقية .. وبذا أصبح الطريق البحرى للهند ممهداً ، ودوى الخبر فى أوربا كلها .. منذراً أسبانيا خاصة .. بأن رياح المنافسة لم تعد معها أو لها ، وهنا التقت مصلحتها

القصوى مع مشروعه ، وكانت قد سمعت به .. وانشغلت عنه بتصفيتها الامارات العربية فى الاندلس ، وهى الآن قد أوشكت .. ولم يعد أمامها سوى غرناطة .. وسقوطها مسألة وقت فقط ، فاستدعاه فردينانـد ملك أرجون .. وايزابيلا ملكة قشتالة زوجته .. ليشرحه ، لكن المقابلة لم تكن ناجحة .. فقد صدما بطلباته مقابل مشروعه .. وحددها فى أن يمنحاه لقبى فارس وأدميرال معا ، له ولأبنائه من بعده ، وأن يعين نائباً للملك Viceroy فى المناطق التى يصلها ، وأن يحصل على ١٠ ٪ من أرباح رحلته ، وقد صرفاه .. بعدما أوضح ألا مساومة فيما يطلبه ، ويبدو أن كولومبوس قد طمح بعد طول إخفاقه .. إلى تحقيق حلمه بالمجد والثروة دفعة واحدة ، أو أنه ربما — كما تقرر دائرة المعارف البريطانية — قد امتلأ بفكرته وشعوره .. بأنه مبعوث العناية الإلهية لتحقيقها ، ولكن لم لا يكون قد أدرك بفطنته درجة حاجة أسبانيا لمشروعه .. وعلى مقدارها حدد طلباته ، وقد صدقت معه .. فقد عاودا استدعاءه .. وقبلت مبدئيا كلها .. مع تأجيل الموافقة النهائية .. إلى ما بعد مناقشته أمام لجنة علمية رفيعة المستوى .. يثبت أمامها جدوى فكرته وإمكانية تنفيذها .

وقد شكلت اللجنة برئاسة تالافيرا Talavera .. وعرفت باسمه ، واختيرت مدينة سالامنكا Salamanca لعقد جلساتها (١٤٩٠) ، وبها تعرف على البرفيسور ديزا Deigode deza من علمائها ، الذى أطلعه على ما يفيده فى مناقشاته .. خاصة ما يتصل بفرض كروية الأرض .. وقياس أبعادها ومسافاتها من جداول طليطلة ، ومحص

معه ما ورد فى ترجمة الكاردينال بييردى ايلى Pierre d,Ailly لصورة العالم The Image of the Woirld .. وكان كولومبوس قد اطلع عليه فى لشبونة من قبل ، ورتبا معا سلسلة من الفروض وبراهينها .. رآياها لازمة للمناقشة ، والواقع أن اللجنة كانت دينية بأكثر منها علمية فى تشكيلها ، ومن ثم فقد فوجىء كولومبوس بقصور معلوماتها وجمود تصوراتها .. واستناد أعضائها الثابت إلى ماورد فى الكتاب المقدس .. عن الأرض والسماء والفلك ، وما طوعه توما الاقوينى من آراء أرسطو .. كى تتفق مع آياته ، فضلاً عن مقولات بطليموس فى مؤلفاته .. باعتبارها مسلمات لا تقبل الجدل ، وكان عليه أن يواجه هذا التراث من الأفكار المقدسة وشبه المقدسة ، تمثل أشدها فى هذه الفكرة الثابتة بأن الأرض مسطحة .. فكيف يمكن الوصول إلى الشرق .. عن طريق الإبحار غربا إذن ؟ ، ولم تكن آراء بطليموس ،وغيره من فلاسفة وعلماء الرياضة الإغـريق .. بأن الأرض ذات سطح مقوس .. مجهولة عندهم ، غير أن قيمتها العملية لم تكن واضحة ، ولم يتفهموا كيفية تطويعه لها فى خطته ، واتخذوا من اختلاف نتائج قياس الأرض بين بطليموس وايـراتـوستينس Eratosthenes والعرب .. ذريعة لدحضها ، واستهلك النقاش حول الفرق بين القـوس والدائرة .. جلسات متعددة .. ، ويتفق ما عرضه كولومبوس عن التقوس مع نظرية قبة الأرض .. وهى قاعدة قياساته .. باعتبار أن قمة القبة تقع عند خط الاستواء حيث تتـلاشى العروض .. ومنها يمكن تحديد النقاط الرئيسية لأى مكان .. تبعا لجداول الخوارزمى المترجمة (ترجمها الباثى

سنة ١١٢٦) ، وقد دققها الزرقالى بعده فى جداول طليطلة ، واعتمدها كولومبوس فى حساباته للمسافة بين جزر ازوروس وميناء زيبانجو على ساحل جزيرة قرب الساحل الآسيوى ، لكن اللجنة تشككت فى مقولاتـه وتقديراته ، وواجهت حجته بأن المسافة هى الفيصل بالسخرية ، وتذكر دائرة المعارف البريطانية (جـ ٤ ص ٩٣٨) بأن عرض كولومبوس قد شابه الغموض عامة .. وأن بعض النقط لم تكن واضحة فى ذهنه . وأن المقارنة بين فكرته ورحلة ماركو بولو .. لم تكن مقنعة ، فالرحلة البرية متواصلة .. أما الأقيانوس فقد كان مجهولاً برمته ، وتساءل عضو فى اللجنة عن كيفية وجود سكان على الجانب الآخر (.. أى فوقنا ..) .. وفقا لتصوره ، وأضاف آخر (.. أى عكس ما تقف عليه أقدامنا ..) .. إذ لابد والأمر هكذا .. ان تكون وجوههم معلقة لأسفل أثناء سـيرهم ، ومثلهم كافـة الأشيـاء فالأشجار تنمو إلى أسفل بفروعها .. ويتساقط إلى أعلى الثلج والمطر ، فأى حماقة تنطوى عليها فكرة كولومبوس ومشروعه ؟ وانتقل كولومبوس بعدها إلى أدلته المستمدة من خبرته .. ومن روايات الملاحين الحية والمتوارثة .. عما شوهد قرب جزر الأزوروس وغيرها .. وتقع فى الأوقيانوس الغربى ذاته ، عن بقايا القوارب والألواح الطافية .. بتصميم مختلف عـن سفنهـم .. متسائلاً .. من اين سحبتها الأمواج والتيارات إلى هذه الجزر ؟ ، وعن هذه البراميل الضخمة المصنوعة من أخشاب لا توجد إلا فى الشرق .. قد دفعت إليها من جوف الأوقيانوس .. من أين أتت ؟ ومن صناعها ؟ ، وعن هذه الجماجم لرؤوس عريضة غير أوربية .. وبقايا العظام التى يعثرون عليها بين رمال الشطئان الغربية .. أو داخل قوارب غريبة مغطاة طافية .. لمن هى ؟ .. ، لكن لا أدلته أو رواياته .. أقنعت اللجنة المحكّمة ، وكتبوا تقريراً مضاداً لمليكهم ، فصرف عن خطة كولومبوس أذنه .

غير أن مشروع كولومبوس قد ذاع أمره .. ووجد من يؤيده ، وبواسطة البروفيسور ديزا .. التقى بمن يدعمه ، أصدقاء له من تجار مدينة أسبانية تدعى بالوس Palos ، لديهم من الثراء والسلطة .. ما يكفى لإقناع الملكة والملك ، خاصة بعدمـا استمالـوا قساوسة كنيسة سان رابيدو San Rabido فى مدينتهم .. كي لا يبعثوا للبلاط باعتراضهم ، وعلى رأس هؤلاء التجار .. مارتن الونزو بنزون .. Martin Alonzo Binzon ، من قدر له أن يلعب دوراً هاماً فى رحلة كولومبوس الأولى .. وإن جللته بالعار فعلته فى رحلة العودة .. قرب ختامها ، لقد تكفل بنزون بإعادة عرض المشروع على البلاط .. والحصول على موافقته ، وكان كولومبوس قد اقنعه .. بما سبق وقدمه إلى لجنة تالافيرا .. مضيفا نتائج زيارته اللاحقة .. لجـزر ماديـيرا Madiarra فى المحيط الغربى .. التى اكسبته خبرة عميقة بظروفه الطبيعية



خاصة ، وأخيره بنزون بدوره .. بما سمعه فى روما من سنة .. عن هذه الأراضى البعيدة التى لم تكتشف غربيّه ، وبـالفعل نجحت وسـاطة بنزون .. وعاد بمرسوم فوقه شعار الملكية وتوقيعها وبنود أوامـره .. بتموين الرحلة بالرجال والسفن تحت رعـايتـه وحمـايتـه ، وتجهيـزهـا بالأسلحة .. على أن تبدأ من بالوس .

ولم يكن ذلك يسيراً فى مدينة صغيرة مثلها ، بل وأثقلتها حتى باتت تؤديها مرغمة .. وعلى حساب حياتها العادية لبسطاء سكانهـا .. من الملاحـين وصيادى السمك ، وكرست مواردها تلبية لمتطلباتها .. ثلاثة شهور كاملة .. مرت على مضض ، خاصة مع إخفاء الهدف من الرحلة أو غموضه ، وقبل تمام الإعداد لها .. طرأت مشكلات لم تعرفها من قبل بالوس ، متصاعدة مع التبين التدريجى لوجهتها .. التى لم يتمرس بها من قبل أحد .. ، وامتنع مالكو السفن عن اقراضها .. للقيام برحلة محفوفة بأشد الخطر ، وشبهها أحدهم .. بوثبـات السنجاب غـير المجـددة .. والتى قد تـدفع بـه للمصيدة .. ، وانسحب البحارة بعد تسجيل أسمائهم .. لما ظهر لهم موتا محققاً ، وأوشكت الرحلة أن تعود لنقطة الصفر ثانية ، فإذا كان الشك يحوم حول إمكان القيام بها .. فكيف يمكن الاستمرار فى تجهيزها ، لكن بنْزون واخوتـه .. وقفوا بصـلابة وراءها ، ليس فقط بتقديم سفينة تخصهم .. بل وبإعلانه مرافقته فى رحلته ، ولما كانت الرحلة تتطلب ثلاثة سفن ، فقد أخذت السفينتان تقريبا عنوة ، بل ووضع البحارة فوقها رغم أنوفهم .. تنفيذاً لـمرسوم الملـك ،

وصحب كولومبوس معه يهوديا يعرف العربية مترجما .. توقعا لوجود العرب فى الشرق الآسيوى ، ونصحه بنزون بأن يشترى آلاف السلع الرخيصة .. لتبادلها مع من يقابلهم .. ففعل ، وأخيرا فى ٣ أغسطس ١٤٩٢ .. وسط أسف عام من السفن وسكان بالوس .. رفعت المراسى .. وأبحرت . [انتهت الحاشية] .

الرحلة الأولى من بالوس (١٢ اكتوبر ٩٢ / ١٧ فبراير ١٤٩٣)

عهدت الأدميرالية للسفينة الكبرى سانتا ماريا Santa Mariya بقيادة كولومبوس ، بينما كانت فى السفينة الثانية Pinta لمارتن الونزوبنزون ، أما الثالثة Nina .. فكانت للكابتن فنسنت يانيز بنزون Vincent Yanez Pinzon ومعهم تسعون بحارا .. هم جملة طاقم الرحلة ، وقبل أن تختفى بالوس عن الأنظار .. تحطمت صارية البنتا ، لكن كولومبوس وقد أبحر .. لم يلتفت وراءه ، وأبدى بنزون مهارته فى إصلاحها ما أمكنه ، لكنها تحطمت ثانية .. فى عاصفة مفاجئة ، وأمسى محتما استبدالها ، ولم يكن ذلك ممكنا .. قبل جزر كناريا .. وحين وصلوها لم يتح غيرها .. فأصلحت بصورة أفضل بها ، كما مونت السفن .. من هذه المحطة الأخيرة .. قبل الوثوب للمحيط الغربى ، وأبحرت فى ٦ سبتمبر من ميناء جوميرا Gomera .. تتقدمها الأدميرالية بأعلامها ، متجهة نحو الغرب .. حيث لم تبحر سفينة من قبل ، بميْل قليل عن الخط المستقيم .. تلمساً لهدوء الريح والموج ، ومع انقضاء اليوم الثالث .. اختفى قوس اليابسة .. وأطبقت عليهم زرقة البحر ، وتهامس البحارة بشكوكهم من رؤيتها ثانية .. قبل وقت طويل ، أما المتشائمون فقد انتحبوا من شدة اليأس ، ولجأت الأدميرالية لرفع معنوياتهم .. بتجديد وعودها بالثروة والنساء والأرض ، وعمدت إلى إخفاء السرعة والمسافة .. حتى لا تتفاقم الشكوك ويتضاعف اليأس .. مع تواصل الإبحار بعيداً عن الوطن والأهل ، ثم أعلنت تحت الضغط .. بأن السرعة ١٥ عقلة فى اليوم .. بينما هى ١٨ عقدة فى واقع الأمر .

وقد أضافت أحداث الأيام التالية مزيداً من الكآبة فوق السفن ، ليس فقط بما تعرضت له من أحداث مفاجئة .. منذرة مع توغلهم بما هو أشد ، بل وأيضاً مع ثبات الاتجاه نحو الغرب .. بما يعنى الضياع المؤكد فى هذا الأوقيانوس .. الذى تتفق نهايته مع نهاية الأرض ، ويبدد انتظام هبوب الرياح .. من أية أمل فى العودة مطلقاً ، إذ كيف لأى سفينة — إذا قدر لها — أن تعود عكس اتجاه هبوبها .. متسلقة ما تدفعه أمامها من الموج ، وبدت هذه الرياح التجارية .. التى كانت منذ الأبد عوناً لهم .. وكأنها خاضعة لقوى سحرية غامضة .. تهدف لتدميرهم .. لا غير ، ولم يكن من شىء يخيف هؤلاء البحارة المتطيرين .. أشد من هذه الظواهر التى تبعث على الشؤم ، ففى اليوم الخامس عشر .. اندفع شهاب من السماء فوق السفن .. فألاسيتا من الشيطان .. وإنذاراً بالشر، وأضاف الانتشار الواسع لنوع من النباتات الطافية .. مزيداً من الوهم ، فقد ذكرتهم بما سمعوه عن جزر الثلج العائمة .. هذه التى تبرز فجأة من جوف البحر .. دون أدنى إشارة مسبقة .. لتودى بالسفينة محطمة إلى قاعه .. فى طرفة عين ، وتضاعفت هواجسهم بشأن استمرار ما ألفوه من نظم الطبيعة الأخرى .. فقد بدت لهم جميعاً قابلة لأن تختل ، وعند أشدهم توجساً .. فإن مجمل النظام الطبيعى سوف يتغير .. بالقطع .

ولاحت أخيراً بشائر مغايرة — تمثلت فى طيور البحر المحوّمة .. هذه التى اختفت منذ غادروا جوميرا .. قبل شهر ، كما تعرفوا على أنواع منْ أسماك السواحل والمياه الضحلة ، ومعها تكاثرت فروع وجذوع طافية .. من نباتات البر ، لكن قوس الأفق لم ينبىء بقرب ظهور الأرض ، فقط أسراب السحب المنخفضة .. مختلطة بالزرقة اللامتناهية .. تشعرهم بأنهم قد استوعبوا تماماً فى بطنها .. ولا مفر ، وتراجع الأمل .. وعاد اليأس .. حتى راودت الأدميرالية فكرة الاستدارة للخلف ، وحين تعالى همس البحارة .. أظهر كولومبوس إصراره على المضى ، وتواصلت الأيام .. وأوشك الهمس أن يغدوا تمرداً .. بدايته مؤامرة لإلقاء كولومبوس فى اليم .. وادعاء سقوطه أثناء حملقته التى لا تنتهى للنجوم فى الليل ، ولكن طول الإبحار يولد الأمل .. كما يبعث اليأس ، ومادمنا قد قطعنا كل هذه المسافة .. فلنكمل الشوط ، وفضلاً عن العودة الخائبة بلا ربح .. فلن يمر تمردهم دون عقاب قاس .. طبقاً لقوانين البحر ، ولن تبقى المؤامرة سراً فى بئر .. فهناك دائماً من يفشى السر ، واكتفوا دون التمرد الصريح بالخفىّ .. همساً وتكاسلاً

وصيحات لا تتوقف .. طوال النهار والليل .

وبعد خمسة أسابيع من مغادرة جوميرا (الحادى عشر من أكتوبر) .. التقط البحارة أدوات خشبية متوسطة محفورة ومجوفة بأيد بشرية دون شك ، وقيعان قوارب محطمة طافية فوق الموج .. ، وفى الليل .. وكولومبوس فى مقدمة السفينة عند الصارية .. رأى أضواءً متحركة .. تعكسها تموجات الواتية أمام عينيه .. أو هكذا خيل إليه ، فنادى اثنين من ضباطه .. وافقاه على أنهما شاهدا مثله الضوء ، وشبهه أحدهما بشمعدان يتأرجح ببطء ، وفى الثانية صباحاً .. أشار مارتن بنزون من فوق البنتا .. بما يعنى أن أمامه الأرض ، ومع شروق الشمس .. سطعت أشعتها المدارية فوق جزيرة صغيرة بشاطىء ضحل ، بلا تلال بارزة .. شبه مستوية السطح ، خضراء بما يكفى لأن تسر عيون البحارة .. وتتدفق مياهها العذبة فى مجاريها .. بما يطمئن القلب ، ومنحت جائزة البشارة لملاح يدعى رودريجو Rodriga de oriana .. ، وضمن كريستوفر راتبا سنوياً قدرة ثلاثون قطعة ذهبية .. مدى العمر ، ذلك ما قرره البلاط له من قبل .. إذا ما وصل للأرض من الغرب ، ورست الأدميرالية صباح ذات اليوم .. فى كامل زينتها المجهزة لذلك من قبل ، وركعوا جميعا للصلاة وشكر الرب ، وأطلقوا على الجزيرة من بعد تسمية سان سلفادور San Salvader ، وضمت لممتلكات فرديناند وايزابيلا .. على الفور .

وسرعان ما أسفر الكشف عن أرخبيل من الجزر .. يضم عشرات منها .. غير مارسوا عندها صباح ذلك اليوم ، تلك هى جزر البهاما Bahamas .. المرجانية . التى تشكل حاجزا يشبه نصف الدائرة أو القوس ، تتفاوت مساحاتها حسب ما يبرز منها فوق الماء .. وتتباين خضرتها .. حسب تضاريس السطح ، فإذا ما ارتفعت نصيبت ما يكفى من رطوبة الجو .. لنمو نباتات عميقة الخضرة .. تبهت تدريجيا مع انخفاض السطح ، خاصة وأن تربتها ليست خصبية .. كما قرر ذوى الخبرة من ملاحى السفن .. سطحية هشة من مفتتات المرجان والرمال السافية . ولم يكن ذلك مما يهمهم .. فالزراعة ليست الهدف .. وإنما الذهب ، وقد تأكدوا من وجوده .. حين التقوا لأول مرة .. مع سكان بعض هذه الجزر ، فقد كانت البهاما كثيفة السكان .. بالقياس بغيرها ، جلهم عراة بلا حرج .. ليس بحكم الضرورة .. وإنما باختيارهم .. فقد كان القطن معروفا .. يغزلونه وينسجونه ، يلونون وجوههم وأجسامهم بألوان متعددة . ويرسمونها ، والأهم يزينون انوفهم بخزامى من الذهب .. أشاروا إلى الجنوب .. حين سئلوا بالإشارة عن مصدره ، وأدرك كولومبوس من الوهلة الأولى .. ما يتسمون به من طيبة ووداعة مفرطة ، لا تتعدى أسلحتهم



أعوادا من الخشب .. قد حرقت بالنار عند رؤوسها .. ودعمت بعظام السمك ، لا يعرفون الحديد أو صناعته .. حتى أن أحدهم أمسك بالسيف من حده .. فجرحت يده وهو يتأمله ، وعثر كولومبوس على إجابة لبعض ما وجهه للجنة سالامنكا من أسئلة .. القوارب الضخمة المجوفة .. من جذوع الشجر .. يمكنها أن تحمل ٤٥ شخصا دفعة واحدة ، هذه هى أمامه راسية .. قد صفت مجاديفها المبططة النهايات .. دون تثبيتها .. تدل على مهارة فائقة فى تصميمها .. وتختبر براعة عن يبحر بها ، ولم يلبث أن قدم وجهاء سكانها لمقابلته .. موجهين الدعوة لاستضافته ومن معه ، وسار الركب إلى القرية التى يسكنونها ، حيث أدهشتهم بيوتهم الكبيرة المشيدة من الخشب وفروع الشجر .. بساحة تتوسطها واسعة .. يسع كل بيت منها العديد من الأسر ، أهدوا الضيوف بعضها ، وتم الاجتماع فى أحدها .. حيث جلسوا فى دائرة .. فوق كراسى مصنوعة من قطعة خشب واحدة .. فى تصميم غير مألوف لهم .. على هيئة بعض المخلوقات ذات السيقان القصيرة .. قد انتصب ذيلها إلى أعلى للاتكاء على ثنيته ، مع وجه أمامى .. قد زينت أذناه وعيناه بالذهب ، قد تصدر كولومبوس مجلسه .. وحوله الوجهاء على الأرض وقربه ، وبعدئذ قدم بقية السكان ـــ واحداً ـــ واحداً .. يقبلون قدميه ويده .. معتقدين أنه ومن معه .. قد قدموا من السماء .. بسفنهم المجنحة ذات المجاديف الثابتة،ولم تطل إقامة كولومبوس بها .. فالهند هدفه وليس هذه الجزر .. التى ظنها مقدماتها ، وبعدما أرسل بعض الحملات الصغيرة .. لاستكشاف ما حوله ..

عادت بما يقارب ما عرفه ، اقلع منها بسفنه .. مخلفا ما يثبت تبعيتها لأسبانيا ´وبلاطها .

وإلى الجنوب واصل رحلتـه .. متوقعا الوصول إلى ميناء زيبانجو والجزر اليابانية .. تبعا لحساباته .. وبعدها الصين ثم الهند .. نهاية خطته ومقصده ، ولكنه بدلاً من اليابان عثر على كوبا .. وبعدها هاييتى Haiti التى اسماها هيسبا نيولا His Paniola ، وعندها تعرض لكارثة مزدوجة .. فقد ضـاعت البنتا .. بسبب اختـلاف الاتجاهات .. وفقد تماما أثرهـا ، وتحطمت سفينة القيادة سانتا ماريا .. بسبب الشعاب المرجانية الكثيفة حول الجزيرة الأخيرة ، ومن ثم اضطر للإقامة بها .. حتى يعيد تدبير أموره .. فلم يعد معه سوى السفينة نينا ، كون خلالها معرفة شبه تامة بجزر البهاما .. من سان سلفادور إلى كوبا ، وتبين له المستوى الحضارى المتقارب بينها .. داخل إطار ثقافى محدود التباين ، يتمثل فى التنظيم الاجتماعى للقرى .. والاقتصاد المشاعى .. كما تجسده البيوت الكبيرة .. التى تسكنها مجموعة من العائلات .. تمثل فى جملتها بطون القبيلـة ، واظـهـرت الخصـائص الجسمية .. عودتهم غالبا لأصـل

واحد ، قد حققوا درجة عالية من التطور فى البناء وصناعة القوارب ، لا يعرفون الحرب والاعتداء .. فما قيمة الحديد والسلاح ؟ ، وتدل طريقة تصميم الكراسى .. ربما على معرفة بتشريح الجسد الإنسانى .. غالبا من تأملهم لرميم عظامه فى المقابر ، كما اكد تعاونهم التام معه بعد كارثته .. أخلاقياتهم المفطورة ، فقد أسهموا معه فى بناء قلعته فى هيسبا نيولا .. أقام بها أربعـون من أتباعـه .. مؤسسين مستعمرة لانا فيداد La Navidad ، بينما اتخذ الباقون طـريقهم إلى اسبانيا .. فوق النينا وحدها .

وقبل أن تختفى الجزيرة .. لحقت به البنتا بقيادة الونزو .. وعرف دون أن يظهر .. أنها قد فارقته عامدة .. بقصد البحث عن الذهب والمعادن الثمينة ، وليس بسبب العاصفة التى لا تبرر ذلك ، كما عرف أن الونزو لم يعثر على أية مناجم .. ولكنه تبادل ما وجده منه مع الأهالى .. بما معه من السلع الرخيصة .. واقتسم مع بحارتـه أرباحه ، ورغم المخالفة الصريحة لقوانين البحار المرعية .. فقد أظهر كولومبوس غاية الحكمة والحصافة ، فمعظم البحارة من بالوس .. موطن الونزو .. وفى حالة الخلاف .. فهم حتما فى صف الأسبانى .. وليس الجنوى .. وإن كان هو القائد ، وآثر أن يعود سالما بكنزه .. وإن كان من المعلومـات .. وليس من الـذهب الخالص ، خاصة أن رحلة العودة كانت عاصفة .. لا تنقصها المتاعب ، ليس فقط بسبب السفينة الصغيرة .. وما حُمّلت به من تموينات قليلة — وإنما أساسا بسبب الرياح التجارية المضادة ، وقدر خلال الرحلة .. بأن فرصة النينا فى العودة سالمة محدودة ، فسجل ملخصا لرحلته فى وثيقة من الجلد .. وبالصمغ الصقها بعد أن طواها ، وفى قاع بزميل وضعها .. وفى اليم القاه ، آملاً أن يسحبه الموج إلى البر .. ناقلاً أخباره .. إذا ما قدر ضياعه ، لكن الأزوروس لاحت له أخيرا .. والقى بها مرساته .. فى السابع عشر من فبراير ١٤٩٣ .. بعدما يزيد عن أربعة شهور من مغادرته بـالـوس ، وأبحـر إلى الشـاطىء الأسبانى .. بعد أن أقام بها أسبوعا ، وانفصلت عنه البنتا .. إثر عاصفة عنيفة للغاية ، ودفعت بالنينا إلى داخل خليج تاجوس Tagus البرتغـالى ، واستقبل كضيف معظم من الملك ، وغادرها إلى بالوس .. التى وصلها فى الخامس عشر من مارس ، أى بعد نحو شهر من رسوه فى الأزوروس ، ومن فوره بعث برسالة إلى ملك وملكة اسبانيا .. واستدعياه على الفور إلى بلاطهما فى برشلونة .

حاشية داخلية

لقد كانت رحلته عبر أسبانيا .. مجداً متصلاً طويلاً ، حيث هرع لرؤيته وتحيته .. سكان كل قرية ومدينة ، وأيضاً لإلقاء نظرة .. على ما معه من سلع .. ومن بصحبته من سكان الجزر البعيـدة ، وشبهوه بمـاركوبـولو .. باعتباره قد وصل مثله إلى إمبراطورية الخان العظيمة ، ولم يكن كولومبوس نفسه يعرف .. سوى أنه قد وصل إلى هوامش الشرق .. إلى جزر الهند الشرقية .. وليس إلى أرخبيل البهاما ، وهذا بالفعل ما سجله فى وثيقته المطوية .. وما اخبر به فرديناند وايزابيلا .. حـين مثولـه ، وعقب انتهائه .. انشدت فرقة القصر الغنائية اغنية Te Deum الشهيرة ، ومنحت كولومبوس الألقاب الشرفية .. باعتباره أعظم رجال اسبانيا ، بينما كان يسترجع فى ذاكرته .. كيف كان يقترض قبل عدة شهور .. ليشترى من الملابس ما يناسب البلاط .. بعد استدعائه ، وتظهر تتمة قصة الونزو مختلفة للغاية .. فقد سحبته العاصفة إلى خليج بسكاى الفرنسى ، ولم يخالجه

الشك فى أن النينا .. سفينة كولومبوس .. قد تحطمت تماما ، فكتب تقريراً ينسب فيها الكشوف لنفسه .. بممالأة رجاله من مدينة بالوس ، وأرسله من مدينة بايون Bayonne .. موجها إياه إلى البلاط فى برشلونة ، ومن بعد ابحر عائداً إلى مدينته .. وقبل أن يرسوفى ميناءها .. فوجىء بالنينا راسية ومعها الحقيقة ، وغمره شعور بالخزى والعار .. حتى انه تسلل متخفيا إلى داره ، وبها احتجب .. مؤثرا أن يبقى فيها حتى وفاته .

الرحلة الثانية : (٢٥ سبتمبر ٩٣ / ابريل ١٤٩٥)

بعد أقل من ستة شهور من عودته .. شرع كولومبوس فى رحلته الثانية (٢٥ سبتمبر ١٤٩٣) ، بأسطول من سبعة عشر سفينة .. وطاقم من مئات الملاحين .. وأطنان من التموينات والبضائع ، متوجهاً إلى جزر كنارى .. التى أقلع منها فى نهاية الأسبوع الأول من اكتوبر ، متخذاً احتياطاته بشأن انفصال السفن عند العواصف .. بتسليم كل ربان خطابا مغلقاً مختوماً .. يتضمن الطريق واتجاهاته وعلاماته .. لا يفض إلا عند الضرورة ، وأسعفته الرياح المواتية .. فوصل بعد عشرين يوماً فقط إلى جزيرة جديدة .. أسماها Dominica اى جزيرة يوم الأحد (Sunday Island) .. ضمها للتاج الأسبانى ، وحولها وقربها أخرى عديدة .. ضمها ايضا جميعا ، وهكذا أهدته الريح الطيبة التى انحرفت به إلى الجنوب قليلاً .. ارخبيلا جديداً ، وقد بعثت الجزر داكنة الخضرة .. بهجة فياضة .. فى نفوس البحارة حتى شبهوها بالفردوس فى تمامه ، فقد بدت أقواس الجزر تحت الشمس المدارية وهى تلمع .. كحبات الزبرجد المعقودة ، وتنحدر شلالات المياه على جوانب الجبال .. كشرايين بيضاء .. فى حلة خضراء قشيبة ، فلم تكن تضاريسها وطيئة .. مثل جزر البهاما .. بل مرتفعات تتصيد الرطوبة .. من الرياح التجارية المحيطة المشبعة بها .. إلى نقطة التكاثف والتساقط ، ودارت الأدميرالية حولها طويلاً .. دون أن تعثر على سواحلها على مرفأ مناسب ، فقد كانت المجارى المائية تنتهى إليها .. محملة بالرواسب .. حتى طمرت منافذها عبر آلاف السنين .. وأطمت خلجانها الصغيرة ، فلم يجد أمامه سوى سواحلها الغربية .. التى كانت أقل انسدادا ، ورست الأدميرالية اخيرا عند منفذ من جزيرة .. دعاها كولومبوس ماريجلانت Marigalante .. وأسمى مجموعتها القريبة جواد يلوب Guude Laupe .. مثل سفينة القيادة ، ولم يكن الاهالى بها .. فى مثل وداعة سكان جزر البهاما .. فقد رفضوا الاستضافة .. وأظهروا العداوة .. وتربصوا السفن وملاحيها .. وتوقعوا الشر من هؤلاء البيض القادمين من المجهول إليهم ..



باعتبارهم غزاة وليسوا ملائكة ابرارا ، اولئك هم عناصر الكاريبى Caribs المختلفين اثنولوجيا وثقافيا عن عناصر البهاما ، من تخشى بأسهم جميع الأرخبيلات المحيطة ، بما طوروه من أدوات القتال .. فرضت ما يشبه الهيمنة ... من قرون طويلة ، وبالفعل انسحبت سفينة القيادة .. وخلفها السبعة عشر سفينة .. ، فقد أدرك كولومبوس فداحة الصدام معهم .. فلن تجد بنادقه معهم فتيلا .. فى مثل هذه الغابات الكثيفة ، ومؤثراً أيضاً ألا يحيد عن هدفه الرئيسى .. وأن يحافظ على سفنه ورجاله ، ومنها أرسل للبلاط سفينة .. تحمل رسائله .. مفتتحاً بذلك خطاً للبريد المنتظم .

وتوجه بعدها نحو الشمال الغربى .. قاصداً هيسبانيولا .. ليتفقد مستعمرته الأولى ، وقد توقف قليلاً عند جزيرة مونت سيرات Monserratte .. هكذا بسبب ارتفاع سطحها أسماها ، وحين تساءل عن سبب خلوها من الأهالى .. أجابه من معه من الهنود .. بأن عناصر الكاريبى قد غزتها .. وأكلوا سكانها الأحياء جميعا ، ولم يتوقف عند جزيرة سانتا ماريا Santa Maria La Anti que .. وإن أسماها .. تذكرة بسفينة القيادة فى رحلته الأولى ، وواصل محافظا على اتجاهه ، فوجد أمامه عشرات اخرى من الجزر المتوسطة والصغيرة .. مرتفعة كلها وغنية بالخضرة العميقة ، وعند ثغرة فى واحدة منها .. ألقى مرساته .. وأطلق عليها سان مارتن S.Martin .. تيمنا بقديسه ، وأخذ عينة من شعابها .. لدراستها مع عينات التربة والنباتات وعظام الكائنات .. التى يلتقطها من كافة المناطق ، وبعدها أقلعت الأدميرالية ..

بانحراف نحو الغرب قليلاً ، حيث عثر على ما يزيد على خمسين جزيرة .. اسمى كبراها سانت أورسولا S.ursula .. . . وأطلق على بقيتها الجزر العذارى The Virgins Islands ، وقادته الريح الطيبة إلى بورتريكو Puerto Rico .. وأطلق على مرفأه بها سان جوان S. John the Baptist هذه التى وجدها مغزولة بالخضرة ومنسوجة ، وأسس بها مستعمرة وكنيسة .. ومهد لها للبحر طريقا ، بذات التصميم الذى ابتدعه الأهالى .. الذين رحبوا بقدومه ، وساعدوه فى تشييد قلعة للحماية .. وذكَّر المنظر فى مجموعه البحارة .. بمدينة فالنسيا Velencia الأندلسية .. بحدائقها الشهيرة ، وبدت الأدميرالية متعجلة .. تكتفى بالتسمية وإثبات التبعية .. ولا تبقى فى مكان واحد طويلاً ، مما أثار قلق البحارة .. النهمين للذهب .. وقطف ثمار ما يكتشفونه ، بينما استوعبت الرحلة كولومبوس تماما .. فضلاً عن رغبته فى الوصول إلى هيسبا نيولا .. للاطمئنان على رجاله بها .. والتعرف على ما آلت إليه الأحوال فى La Navidad مستعمرته الأولى .

وكم كانت المفاجأة حزينة .. فقد وجدها رماداً .. القلعة والمساكن .. دون واحد من رجاله ، وأخبره الأهالى بأن الوباء قد فتك ببعضهم .. وأودى الصراع فيما بينهم ببعضهم .. وتفرقت البقية فى مجموعات صغيرة .. شكلت عصابات أثارت الرعب والكراهية فى النفوس الوديعة .. بما دفعهم للهجوم على المستعمرة .. وحرقها حتى باتت رماداً ، ولم يُجْد انتظاره لمن تفرق من رجاله .. فأقلع متشائما مما أسماه البقعة الكئيبة ، متجها نحو الغرب .. باحثا عن مكان مناسب لتكوين مستعمرة جديدة ، وعثر عليه فى جزيرة .. دعاها ايزابيلا Esa bella .. نسبة إلى ملكة قشتالة ، واحتدم الخلاف بينه وبين رجاله ، فقد ظهر لهم ترحاله بلا نهاية ، فلم يكن المجد مطلبهم مثله .. بل الذهب والمعادن الثمينة ، وتململوا من وعوده المتكررة .. مثل هذه الجزر المتشابهة العديدة ، وكان فى ظنه أنه قد أوشك على رؤية الساحل الآسيوى .. فواصل مصمما طريقه ، ودار حول الساحل الجنوبى لجزيرة كوبا .. معتقداً لطوله أنه قد وصل أخيرا ، لكن الساحل انتهى .. فلم تكن إلا جزيرة أخرى كبيرة ، وبعدها اتخذ سمته بمسافة قصيرة جنوبا .. فعثر على جامايكا التى كتب عنها (.. هى الأجمل من بين ما رأيت جميعا ..) .. وشاركه البحارة .. فقد بدت مثل درة تنتظر من يقتنيها ، لكنه عاود انحرافه عنها شمالاً .. دون أن يرسو بها ولو قليلاً ، متتبعا ثانية ساحل كوبا ، إلى أن اضطر للعودة .. بسبب نقص تموينات‍ه .. وما وصلت إليه حالة سفنه من تدهور .. فضلاً عن الروح المعنوية للبحارة ، وقرر أن يعيد حساباته .. بعدها أيقن أنه ضل عن الهند طريقه ، وقضى فى ايزابيلا شهورا .. محبطا ومجهدا .. يمزقه الشعور بالفشل والهزيمة .. فماتزال التجارة الشرقية بعيدة .. فهى الثمرة الوحيدة التى يمكن أن تقنع البلاط الأسبانى ، دون أن يعرف ما جرى به فى غيابه ــ من متغيرات عديدة ، وسقط آخر الأمر مريضا .. قد فقد القدرة على القرار والعمل تماما .

وحين عوفى بعد خمسة أشهر .. وجد مستعمرته فى حالة يرثى لها .. قد عاث فيها وما جاورها رجاله فساداً ، قد اضطربت أحوالها .. وتمرد الأهالى ، وشاعت الأمراض المنهكة بين الجميع ذكورا وإناثا ، واشتد محاولاً ضبط الأمور .. بما قوبل بمزيد من الفوضى والسخط .. سممت العلاقات حتى الثمالة ، ودفع انقطاع أخباره البلاط الأسبانى .. إلى إرسال حملة صغيرة ــ متبعة ذات طريقه ، وصلت هيسبانيولا فى أكتوبر ١٤٩٥ ــ وكتبت عن أحوال المستعمرات تقريراً مريراً ، وفى مارس من العام التالى .. أبحر كولومبوس عائداً .. ليخبر البلاط بنفسه عما حققه .. وعما لم يستطعه ، ويعالج ما توقعه من مضاعفة الوشاة لسوء الحالة .. فضلاً عن الدسائس ، ويوضح خطته الجديدة لإدارة الجزر .. ويعلمه بما أضافه لممتلكاته ، وبعد رحلة طويلة .. ساخنة ورطيبة .. زاخرة بالمتاعب . وصل إلى ميناء كاديز Cadiz . . . ، ومنه إلى مقر البلاط . . حيث استقبل بحفاوة . . فلم يكن ما أضافه قليلاً .

الرحلة الثالثة (١٩ يونيو ٩٨ / ٣٠ نوفمبر ١٥٠٠) .

ولم يكن فى وسع كولومبوس أن يقنع بما حققه ، وبحظوته لدى البلاط ومجده ، فهذه المتاهة من الجزر قد عطلته ، ويتطلع إلى استكمال كشوفه غيره من الربابنة ، واستجاب الملك لرجائه القيام برحلته الثالثة (١٤٩٨) .. بعد نحو خمسة عشر شهراً من عودته .. وكان قد تجاوز الستين من عمره ، خاصة أن معاهدة توردسيلاس Tordessillas .. قد قضت بأن يكون لأسبانيا كل الأراضى المكتشفة .. غربى خط وهمى بطول

المحيط الأطلسى .. على بعد ٣٧٠ ميلاً غربى جزر الرأس الأخضر، بما يقتضى تنشيط الرحلات ثانية .. قبل أن تسبقها دول أخرى إليها .. وتفرض أمراً واقعاً، وأبحر كولومبوس بأسطوله .. متخذاً نحو الجنوب الغربى سمته .. واضعاً فى حسابه أن لا يغيره .. حتى يفلت من متاهة الجزر من ناحية .. ويقترب من الدائرة الاستوائية .. حيث يتساوى الليل والنهار زمناً .. من ناحية ثانية، آملاً أن يؤدى به ذلك إلى هدفه .. أو يكتشف أرضاً جديدة .. يضيفها للتاج .. بما يبرر رحلته، وبالفعل لم يفلت اتجاهه .. حتى وصل إلى دائرة عرض ٥° شمالى خط منتصف الأرض، حيث بلغت الحرارة درجة لم تعد تطاق بعدها .. مقترنة بالرطوبة العالية والرياح الساكنة، سواء فوق سطح السفن أو قيعانها، فغير اتجاهه .. أولاً نحو الغرب .. ثم نحو الشمال الغربى .. فى نصف دائرة، وأخبره بحار من أعلى السارية ــ بأنه قد رأى فى الاتجاه الغربى .. جزيرة كبيرة .. مضرسة بجبال ثلاثة بارزة .. فتوجهت الأدميرالية نحوها .. مستهلة كشوف الرحلة الثالثة، وأعلن كولومبوس بأن اسمها ترينيداد Trinedad .. كشأنه دائماً .. تثبيتاً لتبعيتها .. وتسجيلاً لخط سيره، ورصد قربها تياراً بحرياً يتحرك نحو الغرب مزبداً .. مثل نهر متدفق وسط المياه المالحة، ودار بموازاة الجانب الغربى من الجزيرة .. حيث شاهد ومن معه .. مصب نهر الأورينوكو .. بجبهته الساحلية الضحلة بارساباته .. والزاخرة بالجزر الطينية المتقطعة، هذه التى منعته من دخولها .. ولو فعل لاكتشف القارة الجنوبية كلها، وأزعجته التيارات العنيفة .. المتدفقة من الرؤوس الغربية للجزيرة .. بكميات من المياه هائلة، ومع ذلك فقد غامر بدخول خليج بينها .. أطلق عليه باريا Paria .. وسجله فى خرائطه، وعبرت تسمياته التالية عن مدى الخطر .. فهذا المجرى المندفع «فم الثعبان The Serpent Mouth» .. وهذا الذى بجواره فم الدراجون The Dragan Mouth، ولم يكن الخروج من الخليج مثل دخوله .. فقد واجه صعوبة فائقة .. أفلت منها بمارجريتا Margarita سفينة قيادته .. وبعدها بقية أسطوله، متوجها بعدها نحو الشمال .. إلى هيسبانيولا .. نقطة ارتكازه، ليلتقى بأخيه بارثولوميو .. الذى عين حاكماً لها، فوجدها فى حالة من الاضطراب والفوضى محزنة، قد تمردت ضد أخيه .. وأفلت منه زمامها، ولم يهدىء وصوله من أمورها .. فقد كانت الأوضاع مريرة وقاسية، فلم يعد الأهالى بقادرين على ممارسة حياتهم الطبيعية الهادئة .. ولم يجد الأسبان ما ينشدونه من الذهب، فانقلبوا أدوات قهر لا تحتمل .. غير ما أشاعوه من الرذيلة بأنواعها، تفتك بهم الأمراض المتوطنة ــ كما يفتك بالأهالى أمراضهم المستوردة، عدا سوء الإدارة ــ الناتج



عن عدم تطويع النظم .. بما يناسب الجزر وسكانها، ووصلت الشكاوى إلى البلاط .. بواسطة السفن التى انتظم نسبياً مسارها، فبعث برسول يدعى فرانسيسكو دى بوباديللا Francesce de Bobadilla لاستقصاء الأوضاع فى المستعمرة ــ وكان كولومبوس موجوداً بها، وقدر لتاريخهما أن يشتبك .. فى قصة محزنة.

فلم يكن اختيار بومباديللا موفقاً .. أقام شهرته على غروره .. صلفاً أجوفاً .. تلك كانت صفاته المعروفة قبل قدومه، ولم يجد ما يعلن به سلطته فور وصوله .. سوى أن يأمر بالقبض على كولومبوس فى بيته .. وإحضاره إليه مقيداً .. ومعه بارثولوميو مثله، ودون أية مناقشة .. قام بإذلالهما معاً، منهياً المقابلة .. بنقلهما بحالتهما .. إلى أول سفينة عائدة .. بتشديد صارم بأن يبقيا فى قاعها مقيدين .. حتى يتم تسليمهما للملك، هكذا ارتأى بوباديللا حل مشاكل الجزر المتمردة، وبذا ألحق العار بنفسه للأبد.

ولم يعرف الملك والملكة بما فعله بوباديللا بحماقته .. إلا بعد وصول كولومبوس وأخيه .. كما أمر، وقد أسفا لذلك غاية الأسف، فقد منحهما كولومبوس عالماً بأكمله .. وأضاف إلى ممتلكاتهما .. كما لم يفعل أحد، فأصدرا قراراً بتحريره من سجنه وقيوده، ومثوله أمامهما بكل التكريم اللائق بمكانته .. وغير ذلك مما قدراه مناسباً، ولكن ما أصاب كولومبوس فى عودته المهينة .. لم يكن هيناً، وبقى إلى نهاية حياته يذكره، محتفظاً بقيوده فى غرفته .. أمام عينيه معلقة .. لتذكره بالجحود الأسبانى .. كما وصفه، موصياً بأن تدفن معه .. بعد وفاته،

اما بوباديللا فقد عزل ، وإن كان البلاط قد أدرك بأن كفاءة كولومبوس كحاكم للجزر .. تقل كثيرا عن مهاراته التى لا تبارى .. فى الكشف وقيادة السفن ، كما توصل كولومبوس إلى أن ما عثر عليه من جزر .. ليست اليابان أو مقدمات الهند — وإنما هى أراضى جديدة — دون أن يعرف ما وراءها ، وبقى يهّوم فى كيفية اختراق متاهتها .. ومواصلة طريقه البحرى إلى هدفه .

الرحلة الرابعة .
(١٣ / ٢ / ١٥٠٢
١٣ / ١٠ / ١٥٠٤)

وبعد أقل من أربعة عشر شهرا .. عاودته عزيمته .. وألحت عليه فكرته .. فى كشف الطريق البحرى للشرق .. عن طريق الإبحار نحو الغرب ، لا يريد أن يذكره التاريخ .. باعتباره قد قطع مرحلة .. بل أتمه ، فقد بلغ السادسة والستين .. ولم يبق من العمر إلا ثمالته ، واستجاب البلاط لطلبه .. القيام برحلته الرابعة (١٥٠٢) .. أى بعد عقد من أولى رحلاته ، مدفوعا بتأكد الخبر .. بأن الملاح البرتغالى كابرال Pedro Al varoes Capral .. قد وصل إلى قارة غربية واسعة صدفة (١٥٠١) ، فقد دفعته الرياح بعيداً عن الهند مقصده .... وأوصلته إلى ساحل البرازيل سالما ، وابحر كولومبوس بعده بسنة .. واضعا فى خطته الا يطأ هيسبا نيولا ثانية ، لكن حالة سفينته السيئة .. أرغمته على الرسو بها .. آملًا تغييرها ، لكن حاكمها الذى خلف بوباديللا .. رفض بخشونة طلبه ، بل ومنعه من الاحتماء فى مينائها .. حتى ينقضى الإعصار المدمر (هاريكين Hurricane) الذى صادف وصوله ، واضطر للبحث عن غيره بين الجزر ، وقبل أن يغادرها .. نصح حاكمها بأن يؤجل إقلاع أى سفينة نحو أسبانيا .. قبل أن يتحرك الإعصار بعيداً عن هيسبانيولا .. لكنه لم يصغ له ، بل وسخر من نصيحته بعض الربابنة .. ممن تعوزهم حنكة الملاحة .. والخبرة بالمنطقة .. فلا يغامر بمواجهة الهاريكين سوى مبتدىء ، وقد ابتلع اليم خلال ساعات .. كل سفينة أقلعت ، وعرف فيما بعد أن بوباديللا نفسه كان فوق واحدة .. وأنه كان وراء تعنت الحاكم الجديد وصلفه .

وقد أفلت كولومبوس من الإعصار .. رغم سرعته التى تجاوزت المئة ميل فى الساعة الواحدة .. والتى اقتلعت الأشجار الضخمة من جذوعها .. وربما بعضها فيما مضى .. هى ما لاحظه البحارة طافيا قرب جزر الكاناريا ... قد سحبتها الأمواج والتيارات إليها .. دون أن يعرفوا من اين أتت ، لقد احتمى كولومبوس أسفل حاجز يقع فى ظل الإعصار .. فى جزيرة هيسبانيولا ذاتها ، وبعده أبحر قاصدا جامايكا .. درة كشوفه ، متلمسا سبيله بموازاة سواحلها .. دون أن يرسو بها ، متوجها نحو الغرب .. ليجد نفسه فى خليج المكسيك المتسع ، بعد أن عطله تتابع الأعاصير المدارية فى موسمها بضعة أسابيع .. وهو يتفاداها بين تعرجات سواحل جزيرة كوبا .. محتميا فى ثنياتها ، مما أدى إلى تناقص مؤنته .. وتضاعف سوء حالة سفينته .. وبقية أسطوله ، متفاقمة بأنواع معينة من ديدان البحر .. نخرت قيعانها .. مسببة لها ضررا بالغا ، ومرة أخرى واجه كولومبوس متاهته وبحارته ، فما سلكه لا يؤدى به إلى الساحل الآسيوى .. وبحارته فى غاية السخط بعدما فقدوا الهدف والذهب ، وبأصوات عالية .. طالبوا بالعودة إلى بلادهم ولم يكن كولومبوس بأقل تصميما من رحلته الأولى .. فى رحلته هذه ، وتابع بسفنه الرثة مسيرته .. متوجها نحو جنوب الْخليج المتسع .. حيث وجد جزيرة صغيرة .. قبالة ساحل هوندوراس مباشرة ، وبذا يكون قد أطل على العنق البرى ..

الواصل بين القارتين الشمالية والجنوبية .. دون أن يرسو به ، مكررا إطلالته على مصب الأورنيوكو فى رحلته الثالثة .. دون أن يؤكد فى أيهما إطلالته ، بل ووصلته دعوة مباشرة لاستكمالها وتأكيدها .. فقد فوجىء أثناء تواجده فى هذه الجزيرة .. بقارب ضخم يصلها .. يحمل شيخا هنديا وعائلته وحراسه .. بأدوات وأسلحة تفوق بمراحل جميع ما خبره منها من قبل فى كافة الجزر ، ومنهم عرف بأنهم قد قدموا من منطقة تقع إلى الشمال الغربى من موقعه ودعوه لأن يشق إليها طريقه ، وتأكد البحارة منهم من وجود الذهب ، غير أنه لم يستجب .. معاقا بفكرته المتسلطة .. بكشف الطريق البحرى للساحل الآسيوى .

ولو فعل لكان أول من وصل إلى شبة جزيرة يوكاتان .. التى هى من العنق البرى بين القارتين .. بمثابة مركزه ، ولاكتشف بها حضارة المايا Maya ومملكتها الراقية ، وبعدها شمالا امبراطورية الأزتك Aztecs التى شملت المكسيك كلها ، وبدلا من توجهه شمالا .. حيث أشار الشيخ الهندى بأصبعه ، تباعد عن هندوراس .. متخذا نحو الشرق سمته ..

وطوال أربعين يوما .. صارعت سفنه تيارات البحر بدواماتها ، وعواصف التورنادو Tornadoes العاتية .. صورة محلية مصغرة .. من الهاريكين المدمرة . لم يواجه كولومبوس من قبل مثلها .. على حد قوله فيما سجله ، وأخيرا .. وبعدما قطعوا الكاريبى بأكمله .. داروا حول رأس من الساحل بارزة .. أطلق عليها Gracias à Dais .. أى شكرا للرب .. فقد كانت النجاة بأى مقياس معجزة ، وواصلت الأميرالية طريقها بموازاة الرأس .. نحو الجنوب مع رياح شمالية شرقية طيبة ، مسجلة اكتشافها لشاطىء الناموس Mosquito coast والنقطة القصوى من الساحل الشمالى لما عرف بخليج دارين Darien ، ومنها أطل مرة ثالثة على بناما Panama .. عند نهاية العنق ، أيقن بعدها بأنه لا سبيل إلى البحار الشرقية .. وأنه قد ضل طريقه إليها للمرة الرابعة . ولكن المنطقة اجتذبته .. بمواردها وخاصة الذهب ، فقرر أن يؤسس بها مستعمرة ، مدفوعا أيضا ببعدها النائى عن مستعمرته فى هيسبانيولا .. هذه التى طرد منها فى الحديد مقيدا ، وبالفعل شيد قلعة .. عين لها شقيقه بارثو لوميو قائدا ، ولكنه عدل عن الإقامة بها .. فقد أبدى سكانها عدوانية متحدية .. ذكرته بمصير لانافيداد التى احرقت ؛ فوضع رجاله جميعا فوق السفن .. وأبحر نحو هيسبانيولا .. رغم قراره ، ولم يستمر طويلا مارمه وماموله .. وتعثرت السفن .. وتناقص زادها ، وبليت الثياب .. وتدهورت المعنويات إلى حد المرض وظهر واضحا والسفن من جاميكا تقترب .. استحالة الوصول إلى هيسبانيولا .. والأمور هكذا ، فالمضخات لا تتوقف عن نزح المياه المتسربة من قيعانها .. والرجال مثل أشباح متحركة ، فأصدر الأدميرال أوامره .. بالتوجه إلى جامايكا .. قبل أن تغرق بهم السفن وبها أقاموا .. دون أمل .. إلا فى معونة هيسبانيولا .. التى لا ته ف أين هم .. وقد تبعث إذا عرفت .. أولا تبعث بها .

وبالنسبة لأعداء كولومبوس ومنافسيه .. فلم يكن من وضع أسوأ مما أمسى عليه فى جامايكا ، سفنه وقد تعطلت .. ورجاله على وشك التمرد ، وتموينانه وقد نضبت .. يمده الأهالى باحتياجاته الدنيا .. وقد يتوقفوا فى أى لحظة ، وهو يرقد .. مطعونا بالفشل والشيخوخة والنقرس فى مفاصله ، يفصله عن هيسبانيولا .. مئات الأميال .. وليس من وسيلة لها .. سوى قوارب الهنود وحدها ، وتطوع منديز Mendez بالقيام بها ، ، وقد فعل .. وإلى هيسبانيولا وصل .. ولكن المعونة لم تصل إلا بعد سنة .

ومر الوقت بطيئا فى جامايكا . ورجال كولومبوس يتطلعون للأفق .. نحو الشمال بصفة دائمة ، ولم يكن ترتيب الامداد بالغذاء مع الأهالى هينا ، خاصة مع تكرر المشاجرات مع ملاحى السفن ، فمنع الأدميرال تجول رجاله قرب الشاطىء مطلقا ، ومن ثم فقد حوصروا فى مربع مختنق ، بما ضاعف الاحساس بالحرارة .. غير المحتملة دائما ، وسرعان ما تصاعد السخط ليصبح تمردا .. بقيادة شاب يدعى بوراس Porras .. ، توجه ومعه ثمانية وأربعون رجلاً .. واستولوا على عشر قوارب هندية ،، فى محاولة للوصول إلى هيسبانيولا بها ، وارغموا عددا من الهنود على ركوبها .. حيث لا يتقن التجديف بها .. سوى أصحابها ، وبموازاة ساحلها الشمالى أبحروا .. وعند نهايته الشرقية اتجهوا شمالا بعدها ، وقبل أن يتوغلوا .. هبت عاصفة .. أوشك معها القارب الرئيسى على الغرق ، وألقى الأسبان بأمتعتهم .. وبعدها بمن معهم من الهنود .. فسبحوا قليلا بجوار قواربهم .. وتعلقوا من الاعياء بها .. فاختل توازن بعضها .. فعمد المتمردون إلى بتر كفوفهم .. ودفعهم لليم بأقدامهم ، وتحول بوراس ومن معه بعد نجاتهم .. إلى عصابة متنقلة ، تصب الويل على سكان الجزر ، وتفشت قسوتها المرعبة .. فى الكاريبى كله ، ولم يكن أهالى جامايكا فى حاجة لتأكيدها .. فقد عانوا منها أولا ، فمنعوا الغذاء عن كولومبوس ومن تبقى معه ، وحومت المجاعة فوق رؤوسهم .. لولا معلومة استثمرها الأدميرال بفطنته .. عن خسوف متوقع للقمر .. دلت عليه جداوله .. فى يوم حلّ موعده ، وأنذر الأهالى بشر مستطير يحيق بهم .. إذا واصلوا منع الغذاء عن رجاله .. وأنه قد اتصل بالشيطان . ليحجب عنهم القمر .. فى ليلة حددها لهم ، وبمجرد زحف ظل الأرض فوق القمر .. ركعوا من الفزع .. وطلبوا منه المغفرة ، ودخلوا



فى طاعته المطلقة ، ولقبوه بالساحر الأعظم .. وما أشبه من الألقاب الخارقة .

وبعد ثمانية أشهر من مغادرة منديز .. لاحت فى الأفق سفينة تقترب ، ومن سطحها انزل قارب يحمل ضابطه من حاكم هيسبانيولا رسالة .. ومعها حمولة من الفطائر وغيرها ، يعتذر فيها للأدميرال عن المعاونة .. لعدم توافر السفن الكافية .. ويعد بذلك فى وقت لاحق .. يدبر لحينه امورة ، وأبدى الضابط استعداده لنقل أى رسالة منه للحاكم .. شفاهية او مكتوبة ، وبعدان اخذها .. انصرف وجدف إلى سفينته، مخلفا كولومبوس ورجاله فى غاية من الأسى والأسف .. وسط السفن الكسيحة المعطلة .

وبذل كولومبوس جهده فى الاتصال ببوراس ومن تمرد معه ، عارضا عفوا مفتوحا .. ونقلهم أينما وجدوا .. إلى هيسبانيولا .. فور وصول السفن ، إذا ما عادوا لطاعته ، ولكن بوراس الفزع من الادانة والمحاكمة .. أقنع من معه برفض عرضه ، بل ودبر هجوما ضده ، وصلت إلى كولومبوس أخباره ، واستعد له بما أفسده ، ووقع المتمردون فى المصيدة ، وأسر بوراس وسجن ، وطلبوا من الأدميرال صفحه .. واستجاب لهم .. بعفو عام لهم جميعا .. إلا قائدهم يبقى حيث هو .. خشية أن يكرر تمرده .

والحقيقة أن منديز .. رسوله إلى هيسبانيولا .. لم يقصر فى مهمته ، فقد وقع ورفاقه فى أسر الهنود .. قبل أن يصل ، بل وقبل أن تختفى جامايكا عن النظر ، ورغم انه قد تقرر قتلهم فور أسرهم .. إلا أنه اكتفى باحتجازهم فترة ، أفلح منديز أثناءها فى الهرب .. ومن معه ، وتمكنوا من الوصول إلى جزيرة نافازا Navasa .. حيث باتوا ليلة ، ومنها بقاربهم الصغير .. وصلوا هيسبانيولا بصعوبة بالغة ، وقطع منديز الجزيرة من فوره .. مسرعا للحاكم راجيا معونته .. بإرسال بضعة سفن لنقل الأدميرال ومن معه ، وبقى يسفح دموعه وتوسلاته شهورا متواصلة ، والحاكم يماطله ويراوغه .. متعللا بانتظار الأذن من الملك .. وأن التأخير من البلاط .. وليس بسببه ، رغم المرسوم الصريح بتعاون الاسبان خارج الوطن .. دون قيد أو شرط مطلقا ، وما كانت سفينته ورسالته .. إلى جامايكا بعد ثمانية أشهر .. سوى ذر للرماد فى العيون .. ساعة المساءلة ، وانصرمت سنة .. قبل أن تصل سفنه .. لإنقاذ كولومبوس ورجاله ، وفى الثالث عشر من أغسطس ١٥٠٤ .. وصلت الأدميرالية إلى هيسبانيولا ، ولم يقو الأدميرال على مغادرتها قبل سنة أخرى .. بسبب اعتلال صحته ، قضاها فى كوخ صغير .. بعيدا عن الحاكم .. يملى ملاحظاته .. وقد يأس من تحقيق مشروعه .. يسجل متاهته بين الجزر .. دون أن يدرك قيمة كشوفاته ، غادر بعدها بالعودة إلى أسبانيا .. بسفينتين صغيرتين .. حملتاه ورجاله ، ووصلها فى ١٣ أغسطس ١٥٠٤ .. بعد أن قضى قرابة عامين ونصف فى رحلته الرابعة .

حاشية ختامية :

توفى كولومبوس فى ٢٠ مايو ١٥٠٦ ، معانيا من الفقر والمرض ، قد علق قيود سجنه فى غرفته .. تذكره بما أصابه يوما من جحود .. تأكد ثانية ، خاصة بعد وفاة الملكة ايزابيلا (١٥٠٥) .. راعيته ، ولم يعد الملك فرديناند يسمع له .. أو يستجيب لرسائله بطلب المساعدة ، ومات حسيرا محبطا . ودفن فى بلد الوليد Valladolid ، وقد نقلت رفاته إلى سيفيل seville ، ثم إلى هيسبانيولا .. واستقرت فى هافانا .. عاصمة كوبا .. وقلب متاهته .

[مترجمة من مصادر أجنبية متعددة ، بصياغة خاصة] ■

المراجع

C. Fernandez Duro, «Colon y pinzon» (1882)

Encycolopedia Britannica, Macropedia Knowledge In Depth, 4, Helen, H. B, 1973 – 73, London

H. B. Wetherill, «The world and its discovery«, oxfovorduniv, Oxford, 1914.

M.Fernandez De Navarrete (ed). «Colècciom de los viajes y des cubrimentos qye hicieron por mar, Los espànols, 5 vol 1925 – 37.

Miltom. A. Rugoff (ed) «The Great Travellers» 2 Vol. 1960

R. H. Major (ed) «Selected letters of christopher colombus» HaKluyt society, 2, nd. 1870

Samuel Eliot Marison a Admir the ocean. Sea Alife christoper colombus , 2 Not 1942

العقل الأمريكى يفكر

ـ ١ ـ

الوعى بالذات وسنوات الرشد والقلق

شوقى جلال

كاتب ومترجم مصرى ، له العديد من المترجمات العلمية ، أهمها : « تشكيل العقل الحديث » « بنية الثورات العلمية »

الخلفية السياسية الفلسفية الموجهة للفكر الامريكى ، بعد أن تحوّل مجتمع الشتات فى العالم الجديد إلى أمة نضجت ، وأكتمل استقطابها ، واستطاعت أن تهيمن على العالم الحديث .

قد البحث عن نظرة شمولية أو كونية تحدد رؤية المجتمع ، وتعبر عن خصوصيته ، خطوة لا تأتى إلا بعد نضج المجتمع وشعوره باستقلاليته الذاتية ، ومصيره المميز ، و تكامل عناصر بنيته ، واستقطاب هذه العناصر ، وتحديد معالم العلاقات بينها ، ثم نشوء المشكلات التى تعبر عن ، أو تحدد حركة هذه العناصر أو الاقطاب الاجتماعية فى علاقاتها ببعضها البعض انعكاسا لمصالح فئات كل قطب ، أى دخول هذه العناصر بعلاقاتها واستقطاباتها فى نطاق الوعى الفردى والاجتماعى ، والتعبير عن ذلك بنسق من القيم والأفكار والرموز ، بل والأساطير ، كما كان ، وربما لا يزال ، فى المجتمعات القديمة .

وقد مر المجتمع الأمريكى منذ أن كان مجتمع مهاجرين ، وهو مجتمع حديث النشأة ، بمرحلتين .

المرحلة الأولى : والتى كان المجتمع فيها لا يزال فى طور التكوين ولا يتجاوز حدود تجمع لأشتات من البشر المهاجرين . وساد آنذاك الاهتمام بالأخلاق وقواعد السلوك من خلال الدين ، أو باسمه ، لتحديد قواعد توجه السلوك الاجتماعى داخل هذا المجتمع البشرى الطارىء . وجرت فيه محاولات متتابعة ومتناثرة ومتباينة لتطويع الدين للمزاج النفسى وللحاجات « المجتمعية » ، وتشبع النزوع الفردى فى آن . وكان الفرد هو الوحدة الأساسية ومحور القيم الأخلاقية . وكانت الحرية الفردية لها معنى خاص يتسق مع هذا المزاج وطبيعة التجمع ، علاوة على الموروث ، أو قل المنقول من أوروبا عصر التنوير وما أسبغته فلسفتها ومشكلاتها على مضمون مفهوم الحرية الفردية .

المرحلة الثانية : وقد نضج المجتمع ، وتكونت أمة ، وأصبحت لها مقوماتها وتكوينها وسيكولوجيتها القومية ، ووعت طبقات هذا التجمع أو فئاته التى جمعتها مصالح مشتركة ، وعت ذاتها ، وعرفت مكانها فى التجمع ، ومكانتها فى العالم ، وتحددت مصالحها ، وتراءى لها مصيرها ، وتكشفت تحدياتها ومشروعها المستقبلى المشترك ، وأسقطت ، أو أسبغت ، رؤيتها لمصيرها على الأمة ، أى اعتبرته مصير الأمة ، وأنها الممثلة له ولها معا . ومن ثم تكون قد وضحت مظان الصراع والاتساق ، التناقض والاتفاق ، وبالتالى وضحت احتمالات وجهة المسيرة لكل فريق . والتمس كل فريق فيما يحيط به عوامل التأييد والمساندة ، واستكشف عوامل التعويق . وعبّر عن حاجاته وعلاقاته بما يتجاوز حدود العبارات الأخلاقية العامة ، وتحددت المشكلات الاجتماعية ، وبدأ التطلع إلى النظرة الشمولية أو الأيديولوجيا ، وهى عملية اجتماعية واعية ولا شعورية معا . ووظيفة الأيديولوجيا هنا أن تبرر الوضع المنشود لمن شاء التغيير أو المحافظة لمن شاء الإبقاء على الوضع القائم ، وإن اتسمت فى الحالة الثانية بالجمود ، ومن ثم فإنها تعكس مظاهر الاختلاف بين رؤية كل فريق ، ولكن السيادة الأيديولوجية على المجتمع تكون دائما لمن غلب .

وفى إطار التحول الصامت ، ثم الصارخ ، ظهرت حلقات متناثرة وقاصرة أول الأمر لفلسفات جديدة تعيد صوغ المثل الأمريكية المألوفة ، وتتسم بميسم المزاج الأمريكى ، وتفى بالغرض أيضا فى وقتها . استوعبت خبرة قرون النشأة والتكوين ، على قصرها الشديده وما احتوته من صراعات ، وما حققته من انتصارات ، واستوعبت أيضا المناخ الفكرى والعلمى . وذلك لأن الإنسان لا يعيش فرداً فقط ، كما تراءى للبعض أو حاول ، ولا يعيش مجتمعا معزولا مغلقا ، أو حتى متجانسا ، كما يتوهم آخرون ، بل إنه هذا وذاك ثم عالم وكون فى مكان وزمان وعلاقات تفرز جميعها رؤية يصنعها الإنسان ، ويتخذها سنداً له فى حياته مع نفسه والمجتمع والكون . ومثل هذه الرؤية تتجاوز حدود السياسة وإن استوعبتها ، أو بمعنى آخر تستوعبها ثم تكون السياسة تعبيرا عنها بحكم التفاعل فيما بين الظواهر الاجتماعية والفكرية فى بوتقة النشاط الاجتماعى .

ولقد تبنى الأمريكيون نهجا برجماتيا فى السياسة والحياة حيث الغاية



اكتشاف امريكا

والنجاح فيها هما الحكم والفيصل . ولم تكن السياسة أبداً معركة بين الخير والشر بمعنى مجرد ، بل هى صراع مصالح ، والوجود الاجتماعى ساحة عراك ونزال بين هذه المصالح .... والمصالح متغيرة ، ولذا فإن السياسة شأن التجارة والأعمال لا تلتزم بمبادىء ثابتة وكأنها نجوم هادية ، بل تلتزم بالمصلحة ، ويكون نهجها عمليا أى النهج المثمر المحقق للمصلحة . والحقيقة الثابتة دائما فى التاريخ الأمريكى أنه إذا ما اقتضت متطلبات السياسة الخارجية تعديلا فى المبدأ السياسى الداخلى فإن هذا التعديل سرعان ما يتحقق فى دينامية مشهود بها . فالسياسة هنا شأنها شأن التجارة سواء بسواء . وهذه حقيقة عبر عنها جيفرسون حين قال « إن ما هو عملى يجب أن تكون له الغلبة والسيطرة على النظرية الخالصة » . وهكذا يسقط الالتزام المبدئى ، ويغدو المرء حرا ، ديناميكيا فى حياته وعلاقاته وليس « جامدا » ولهذا ، وحسب هذه النظرة ، فإن الإنسان دائما ، ومع حركة المجتمع وبسببها بحاجة إلى إعادة تفسير وتأويل وصياغة التقليد أو ماورثه من مثل عليا وأخلاقيات أو أيديولوجيا ، ولكنه لا يقوم بذلك مهتديا بمعايير علمية موضوعية تعبر عن حاجات المجتمع بل مهتديا وملتزما بمعايير المصلحة الذاتية .

المثقفون والبحث عن فلسفة

وحاول المثقفون خلال هذه الفترة تقديم فلسفة متسقة . وتضافرت جهودهم فى ذلك . وتعددت نوادى الفكر فى مختلف المجالات وصولا إلى هذا الغرض فى محاولة لتجميع وإثبات القيم والأفكار التى صاغت العقل الأمريكى وتحكم السلوك والمزاج الأمريكيين ، وترتبط ارتباطا وثيقا بالعالم ، وقادرة على تبرير الوجود الاجتماعى بمكوناته المختلفة ، ومن ثم قادرة على توجيه النشاط الاجتماعى أو السلوك الإنسانى ، وأن يكون هذا النسق الفلسفى ملتزما بقواعد المزاج الأمريكى ، أى نسقا عمليا يحقق الغرض والمصلحة كما قلنا .

كذلك فإن الحاجة إلى فلسفة كونية تولدت فى إطار يشهد بالتعارض بين نتائج العلم والدين ؛ وبالمفارقة ، بل والتمزق الوجدانى ، بين قيم صيغت فى قوالب براقة وبين واقع مرير ينذر بأخطار تحولات اجتماعية « هدامة » وصراع يعتمد على الفكر . ذلك لأن صراع العصر هو صراع كتل بشرية أو تجمعات وروابط لها فكرها وأيديولوجيتها ؛ فلكل فريق تنظيمه وأيديولوجيته . والاعتقاد هو حلبة الصراع والهزيمة والانتصار . وحيث أن هذا هو مضمون الصراع فلا بأس من أن يكون الهدف ، أعنى هدف القوى المهيمنة ، خلخلة ، أو تقويض دعائم الاعتقاد عند الخصوم وغرس اعتقاد مغاير . وهو ما يذكرنا بأصالة النهج الأمريكى الآن المتمثل فى الدعوة إلى نهاية الأيديولوجيات .



وانعكس أيضا مناخ الشك واللايقين ، ومزاج اللاعقلانية والتناقض والمفارقة على فكر المثقفين الذين أسهموا ، كل بنصيب مختلف ، فى سبيل صياغة الأيديولوجية الجديدة على أساس نظرية متسقة ، وهانحن نجد جون فايسك ، أحد الرواد الذين أسهموا بدور فى صياغة الجانب الخاص بالتاريخ من أيديولوجيا المجتمع الأمريكى المتطلع إلى الهيمنة على العالم يقول : « الإنسان والطبيعة يجتازان معا الزمان الذى تغوص بدايته ونهايته فى ظلمات الأبدية الحالكة » .

وهكذا ، كشف الفكر الأمريكى بعامة ، والفلسفى بخاصة فى عصره الذهبى الذى تمثله البرجماتية عن نزوع قوى واضح للشك فيما هو عقلى ، وتفسير كل من العقل والمعنى فى ضوء فهم سلوكى أو إجرائى . والتزاما بهذا النهج ، والذى يمثل قسمة مميزة لهذا الفكر ، ساد فهم الحرية الفردية بالمعنى البرجماتى السلوكى . معنى هذا إنكار أو إسقاط تجارب التاريخ ، وإغفال الدروس المستفادة كجزء من رصيد عرفانى لدى المرء يفيده ضمن نسق اجتماعى ، فضلا عن استيعاب الواقع علميا أى استرشاداً بمنهج له قواعده وخطواته .

وتنكر البرجماتية ، وهى الخلفية الفلسفية للفكر الأمريكى ، كما تنكر السلوكية ، وهى الأساس النفسى فى تفسير السلوك من وجهة النظر الأمريكية ، ينكران الممارسة الاجتماعية التاريخية ، ويلغيان دور الاستنباط العقلى ، ويقفان عند مستوى المعرفة الحسية المباشرة ، ويغفلان إعمال العقل وصولا إلى معرفة عقلانية باعتبارها ضرورة لحياة المجتمع الإنسانى . وينكران كذلك نمو هذه

المعرفة المشروطة بالتفاعل بين البشر أو المشاركة الإنسانية المجتمعية كخطوة تنتقل بالإنسان إلى مراحل معرفية أرقى نسبيا . وهكذا تجرد الإنسان من الفكر النسقى ليبقى أسير العمل ، القائم على المحاولة والخطأ ، والذى هو مجرد ردود أفعال مختزنة أو خبرة حسية مباشرة . وحين تجرده من الفكر بهذا المعنى فإنها تنكر أن يكون الفكر وسيلة للصراع من أجل الوجود .

صورة الإنسان ... حزمة من السلوك !

واصطلحت جهود عدد من الفلاسفة والعلماء الأمريكيين على صوغ صورة الإنسان . وترتكز هذه الصياغة على نظرة تبريرية هى المبدأ والأساس لرؤية اجتماعية سائدة وصاحبة مصلحة فى الإبقاء على الوضع القائم ، وتنكرت هذه النظرة لتراث أمريكى ثورى سابق عن معنى الحرية الفردية وقتما كان التغيير هو المطلب الملح ، وحرية الفرد أداة لتأكيد الاستقلال . ولم يشأ صانعو الفكر الأمريكى الرسمى الجديد التنكر صراحة وعلانية لهذا التراث ، بل عمدوا إلى حيلة جديدة تقضى إلى الحفاظ على الشكل بعد إفراغه من المضمون والنظرة الجديدة هى أن الإنسان سلوك شأنه شأن الحيوان . ومثلما أروّض الكلب وأعوده على أن يلتزم سلوكا معينا ليصبح عادة عنده فيرى أن [س] صاحبه ومصدر لذته وإشباعه ، كذلك يمكن أن نخلق عادات سلوكية متباينة عند الإنسان لتصبح هى أخلاقه وعقائده وفكره . ويبرر هذا لصاحب السلطة أن يتحكم فى سلوك القطيع ليعمل دون أن يفكر ..... بل يتساءل فى سخرية ! ما معنى فكر ؟ .... إنه عادة سلوكية !!


شارلس بيرس

ودعا صانعو الفكر الأمريكى إلى أن نغرس فى أذهان الناس اعتقاداً بأن فكرة الحرية هى قيمة استعمالية ، وأن الحياة إرادة ، نعتقد فى مضمونها الذى اصطفيناه لأنفسنا وانتقيناه من بين سديم أو تيار المدركات الحسية ، ولم نهتد إليه بعد بحث ودراسة للواقع الموضوعى . فليس ثمة شىء اسمه واقع موضوعى مستقل عن الذات ، بل الواقع هو ما نؤمن به ونعتقد فيه ..... ثم أخيرا الاعتقاد شىء تصنعه السلطة . والحرية هى حرية فرد لا حرية مجتمع ، أو إن شئت فقل إن حرية المجتمع هى حريات أفراد متجاورين غير متفاعلين ، وهى حرية قطيع ، وليست حرية واعية فاعلة ، ثم هى حرية أنانية لأنها تنشد المصلحة الفردية ، أو هذا هو معيار الحكم على صواب وظيفة الحرية أو خطئها ..... الحرية هى حرية الفرد فى أن يحقق مصلحته أو ما يعتقد أنه مصلحته ويرى فيه نفعه . فالحرية قيمة سلوكية تتحدد وفق مبدأ الثواب والعقاب ، اللذة والألم ، والتقييم مبنى هنا على أساس مبدأ المنفعة .

النادى الميتافيزيقى

ولم يأت جهد صانعى الفكر الأمريكى الرسمى مصادفة ، أو من فراغ ، بل كان جهداً واعيا بالدور والهدف ، وتعبيرا عن تحولات اجتماعية وعن رؤية عالمية مواكبة ترى فى هذا الفكر أداة تكفل لها البقاء .

وكانت البداية داخل النادى الميتافيزيقى من ١٨٧١ إلى ١٨٧٤ الذى ضم أهم أعلام الفكر الفلسفى الأمريكى فى مجالات فكرية متباينة : شارلس بيرس ، وأوليفر وندل هولمز ، وشونسى رايت ، وجون فايسك ، ووليم جيمس . وإذا كان أخطر حصاد عصر التنوير والنهضة هو حرية الفرد فى المعرفة ، وأنه قدم للبشرية المنهج العلمى أداة مأمونة ومعتمدة لتحصيل المعرفة الصحيحة الصادقة — حسب مقياس العصر — عن العالم الموضوعى ، ومن ثم اكتشاف العالم وتخطيط المستقبل ، إذن فليكن الهدف الآن سلب الفرد هذا السلاح والاكتفاء بالشكل دون المضمون .

كان من بين أهداف النادى الميتافيزيقى ، أو من بين القضايا الفكرية التى شغلت اهتمام أعضاء هذا النادى مهاجمة الميتافيزيقا . والميتافيزيقا عندهم تعنى كل ما هو مستقل عن خبرة الإنسان . وهنا يجمعون فى سلة واحدة بين عالم الغيب وبين العالم الموضوعى المادى لأنه أيضا مستقل عن خبرة الإنسان أو له وجود مستقل . ومن ثم يبقون فقط على عالم الشهادة ، بمعنى العالم المحصور داخل نطاق الخبرة الذاتية . وهكذا أصبحت الميتافيزيقا تعنى الاعتقاد فى عالم مادى أو عالم روحى فكلاهما سواء . وانتهى ذلك المنهج بأصحابه إلى هدفهم المرسوم وهو إنكار أى ضرورة موضوعية لها

قوانينها التى يكتشفها الناس وتكون أساسا لحركتهم ، وهاديا لهم فى تغيير واقعهم وشحذ إرادة المجتمع .

وبات لزاما تبرير هذا الرأى فلسفيا ، وتسخير « العلم » لإثبات ذلك والدفاع عنه . ولنتأمل معا قول شونس رايت نبى النادى الميتافيزيقى : « إن ما نسميه قوانين للحركة والنمو والتطور هى عادات سلوكية للإنسان .... وليس فى الكون شىء اسمه مصير حقيقى أو ضرورة ، بل يوجد فقط انتظام ظاهرى والعلم هو علم بموضوعات المعرفة أى وجودها كمدركات . ومن ثم فإن موضوعات المعرفة هى حالات ذهنية فالإنسان أسير الصور الذهنية التى تطفو فى خاطره وينتقى من بينها ما يروقه . ويقول رايت أيضا فى رسالة إلى أبوت ! « إن كل ما يمكن أن يعرفه البشر هو فقط أفكارهم هم أو الموضوعات الذهنية أو الحالات الذهنية القائمة فحسب داخل أذهانهم ولا شىء آخر ..... إن الحالات الذهنية تؤثر فيناً وحسب علاقاتها ننسبها إلى النفس أو إلى العالم الخارجى » ...

وهنا نسأل ماذا يتبقى للإنسان بعد أن ننكر العالم الخارجى وننفى موضوعيته ، ومن ثم ننفى حصاد الجهد العلمى من بحث ودراسة واكتشاف لقوانين حركة المجتمع ورسم صورة مستقبلية عن تطوير المجتمع تطويرا واعيا وجمعيا وإراديا .... ؟ ..... لن يبقى للإنسان سوى شىء واحد ... أطياف أفكار ينتقيها كفرد من بين سديم أو عماء تيار الشعور ، ولن يقول إننى أختار بناء على ما أراه واقعا مستقلا عن إرادتى وتفرضه القوانين ، بل أختار ما هو لاذ ونافع لى فحسب . وبالفعل لخص شونسى رايت هذا النهج فى عبارته التى يقرر فيها أن الفرض النافع ، أو ما أراه قبليا فرضا يفيدنى ويحقق أهدافى ، إنما هو المقدمة الأولى والأساسية للفكر .

وهكذا يقال بحق إن شونسى رايت هو نبى الفكر الأمريكى الرسمى الحديث الذى أرسى لبنته الأولى ، ثم قام بقية أعضاء النادى الميتافيزيقى بتطويره وتأصيله ، كل فى مجاله الفنى . وحمل ذات الفكر أسماء متعددة عند الكثيرين منهم فقد أفاد بيرس بهذا الفهم إذ نراه ركيزة دراساته المنطقية وآرائه فى المعرفة وتمثل رؤيته عن الميتافزيقا الوعى الذاتى الأساس الذى بنى علية وليم جيمس كتابه « مبادىء علم النفس » ومفهومه عن الخبرة الخالصة Pure experience على نحو ما أوضحها جيمس أيضا فى كتابه « مقالات عن التجريبية الراديكالية Essays in Radical Empiricism ونجد هذا كله فى صورة أكثر حداثة فى فكر جون ديوى والذى تمثله فلسفته الأداتية . كما نراه مطبقا عمليا فى السلوكية عند وطسن ، وسافرا عند سكينر الذى سنعرض لرؤيته عن الحرية الفردية فى ضوء مذهبه . وامتد ذات المنهج ليطبقه أعلام آخرون حتى يومنا هذا فى مجالات الفكر والعلوم والسياسة . وأصبحت الفلسفة الأمريكية كما قال شونس رايت نفسه هى تكثيف لنهج واحد هو الإفادة من المعالجة الفلسفية من أجل أغراض وأهداف محددة ومنشودة ومتميزة .



شارلس بيرس : إرادة السلطة وتثبيت الاعتقاد

وظهر شارلس بيرس [١٨٣٩ - ١٩١٤] رائد الفكر الفلسفى البرجماتى ، وفارس تثبيت الاعتقاد ،..... أو الفارس الذى أغفله التاريخ حينا ، وشارلس ساندرز بيرس ابن لعالم الرياضيات الكبير بنيامين بيرس . وجاء الابن عالما فى الرياضيات وفيلسوفا وعالم منطق . وقبل اشتغاله بالفلسفة ، اشتغل عشر سنوات داخل معمل الكيمياء . ونذر حياته خلال هذه الفترة لما عرف باسم العلوم المضبوطة . معنى هذا أنه عالم أرقته أزمة العلم والبحث العلمى . ويجمع المتخصصون على أن شارلس بيرس هو أعظم الفلاسفة الأمريكيين قاطبة . ويرى البعض أن دراسته تعد منجما غنيا لا ينفد من الافكار الخاصة بالمنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث للعلوم وما يعرف باسم علم الإشارات أو السيميوطيقا . وأثرت أعماله تأثيرا واضحا فى المنطق الرياضى . وله جهود بارزة فى مجال نظرية الاحتمالات ومنطق العلاقات . ولذا يعده البعض مؤسس المنطق الحديث .

عنى بيرس بقضية تحديد أفكارنا وتوضيح المعانى ، وهى قضية العلم أو إشكالية الفكر بعامة فى عصره . وحاول أن يقدم إجابة أو ما يراه حلا لهذه الإشكالية وكتب مقالا اشتهر به وعنوانه : كيف نوضح أفكارنا ؛ ويقرر فيه أن المفهوم يكون ذا معنى إذا أنتج

موضوعه آثارا تدخل فى إطار الخبرة تحت ظروف نتحكم فيها . وحدد معنى المفهوم على أساس فحص عادات السلوك التى يستلزمها الاعتقاد فى الموضوع . ويكون المفهوم واضحا إذا ما تيقنا وتحققنا من النتائج التى تلزم عنه عندما نحدد شروط بحث موضوع تصورنا . ويتساءل بيرس :

« ما هو معنى وأهمية أى فكرة ما ؟ » ويجيب « طريقة السلوك المتولدة عنها »وهو ما يعنى أن الموضوع هو محتوى الخبرة ومضمونها ، وأن قيمة الفكرة تكمن فى نتائجها العملية والتى هى الإحساسات المباشرة فقط . ولذا يراه البعض ممثلاً لفلسفة تدعو إلى مثالية موضوعية .

الفكر هو السلوك والمصلحة :

ويقول بيرس أيضا : إذا استطاع المرء أن يحدد بدقة جميع الظواهر الخبرية التى يمكن أن يتصورها والتى قد ينطوى عليها إثبات أو نفى مفهوم ما فإنه بذلك يكون قد حصل على تحديد تام للمفهوم.وعرف بيرس الشىء بأنه مجموع آثاره ونتائجه . كما قال : إذا عرفنا النتائج أو الآثار التى يكون لها دلالة أو تأثيرات مباشرة عملية فإننا بذلك ندرك موضوع التصور الذهنى . إذ أن تصورنا لهذه النتائج هو كل ما يتضمنه تصورنا عن الموضوع . ومن ثم يكون الموضوع عنده هو إجمالى التصورات الذهنية فى ارتباطها بذاتى . ويغدو الموضوع هو الاعتقاد أو الفكرة التى نتجت عنه . وأوجز بيرس رأيه فى العبارة التالية :

«فكرتى عن أى شىء هى فكرتى عن آثاره المحسوسة» .

وبرجماتية بيرس هى فى الأساس نظرية عن معنى المعتقدات العلمية . وعنى اساسا بموقف الباحث المنطقى للوصول إلى معنى المصطلحات العلمية خاصة المصطلحات التى يستعملها الباحث فى معمله ، مثل مصطلحات : كثافة أو «نفاذية» أو «ثقل» [وهى مصطلحات أوردها بيرس نفسه وناقشها] وقال إنه لا سبيل أمام الباحث المنطقى لتفسير هذه المصطلحات إلا بعبارات تمثل الممارسة العملية . فالمصطلح هو معادلة من الممارسة التطبيقية وهذه المعادلة هى خبرات محددة يعرفها الباحث المجرب . والترادف يعنى تطابق الخبرات أو الممارسات .

ويقول بيرس إن « وظيفة الفكر هى فقط خطوة واحدة لتوليد عادات للسلوك » وهو ما يعنى وجود علاقة وثيقة أو علاقة تلازم بين الفكر وبين السلوك ، أو هى علاقة تبعية الأول ، وهو الفكر ، للثانى . ولذلك ذهب البعض فى تفسير ذلك إلى أن العقل أو الفكر يقتدى ويهتدى بالربح والفائدة والمصلحة الخاصة ؛ فهذه هى الظواهر السلوكية التى تعبر عن الفكر . والفكر هنا هو الغرض أو المصلحة التى يتوخاها السلوك . واستند هؤلاء أيضا إلى قول بيرس فى تفسير معنى التصور أو الفكرة العامة أو المفهوم Concept بأنه هو تلك الصورة القابلة للتطبيق والإفادة منها مباشرة للتحكم الذاتى فى أى موقف ولأى غرض . ثم قرر أيضا أن المعنى الفعلى لكل قضية يكمن فى المستقبل المرتقب باعتباره المحك الأقصى لما يعنيه الحق . وهو ما يعنى أن تحقق الغرض هو الحكم والمعيار ، ومناط الأمر الفكرة أو الاعتقاد القائم فى الذهن . فإن قيمة المعرفة رهن بالمنفعة العملية . والمنفعة العملية لا تعنى عند بيرس إثبات الصدق الموضوعى استناداً إلى معيار الممارسة العملية ، بل تعنى ما يحقق المصالح الذاتية للفرد . وبذا تصبح الخبرة الذاتية هى الواقع الموضوعى عنده .

فالسلوك هو معيار صواب الفكرة . ومعنى هذا أن تحقق المصلحة أو الغرض ضمان صواب الفكرة أو الاعتقاد . إذ يرى بيرس أن السلوك أو الفعل ليس مجرد حدث يتبع أو يسبق غيره ، بل هو بحكم الضرورة وسيلة نحو غاية .... فالغاية هى العلة النهائية . وتحقق الغاية ليس معيار صدق فحسب بل معيار خيرية أيضا . إنه تأكيد على أن السلوك خير . فإن كل ما يحقق الغرض المنشود يمكن القول إنه صحيح أو له ما يبرره . والخير يرتبط ارتباطا وثيقا بالهدف والغاية والوظيفة .

الاعتقاد عادة

وينزع بيرس أيضا إلى التفسير النفسى لمعنى الاعتقاد وتبعيته للسلوك . وهذا هو النزوع الذى يبلغ ذروته على يد وليم جيمس . يقول بيرس : « جوهر الاعتقاد هو تكوين عادة . ويمايز المرء بين الاعتقادات المختلفة على أساس أنماط النشاط المتولدة عن كل منها . والعادة وهى سلوك أو نشاط عملى ، هى التجسد البيولوجى لفكرة عامة . ويشبه هذا قولنا إن فكرة ما ، أو اعتقاد ما ، إذا تمركز فى المخ ، أى نشأ له مركز فى الجهاز العصبى فإنه يصبح عادة ، وبالتالى يحكم الاعتقاد الناشىء عن هذا نوعية السلوك والنتيجة اللازمة عن ذلك أننا إذا استطعنا خلق هذا المركز العصبى ، أى غرس الاعتقاد بوسيلة ما فإننا نخلق بالتالى السلوك اللازم .

وعلاوة على الاهتمام بالجانب العملي ، وغلبة السلوك وصولا إلى الهدف ، كشف بيرس ، حتى يكمل صورته الأمريكية ، عن نزوع لا عقلاني في هذا الصدد . فقد امتدح بيرس الغريزة ورأى أنها تكفل له اليقين بحياة مستقبلية ، أي حياة في الآخرة ، لم يعد العقل هو مصدر المعرفة وسبيل الإنسان إلى اليقين ، بل الغريزة أو القلب . وكان يقول « افتح عينيك وافتح قلبك فهو أيضا عضو إدراك ندرك به » وقال أيضا «اعتقاداتنا الغريزية أجل وأكثر يقينا من نتائج العلم » .

المصادفة هي القانون العام

وانتقل بيرس خطوة أبعد ، وسار بفكره الفلسفي مشوارا أطول في سبيل دعم وتأكيد النظرة التي ألقى بذرتها شونسي رايت . أكد بيرس أن المصادفة « حقيقة موضوعية » ، وأن العالم لا يخضع لأي صورة من صور الحتمية بمعنى أنه لا قوانين تحكم حركة العالم وظواهر الحياة والمجتمع . وإن كل ما نصطلح على تسميته قوانين علمية إنما هو قوانين تقريبية ، والقانون العام والأشمل والأصدق هو المصادفة التي هي تعبير عن الحرية والتلقائية والإنسان في هذا الكون مدفوع بالغريزة التي هي عماد حياته . ويختار بيرس اسما آخر للغريزة إذ يسميها الوجدان ، أو النزعة المحافظة ، فهي التي تميز الواجب الأسمى وذوبان الفرد في المجتمع . وهو إذ يمجد الغريزة فإنما يحط من قدر العقل كقوة فاعلة باحثة وكاشفة لواقع موضوعي « فالإنسان عند بيرس يدرك علاقته بالكل عن طريق الغريزة لا عن طريق العقل . وهو في هذا يشبه بيرجسون فيلسوف اللاعقلانية ، كما يشبه جون ديوي من بعده الذي يقول : « إن إحساس الإنسان بالكلية ، أي بأنه عنصر من عناصر كيان كلي شامل ، أو الاتحاد بالكل ، هو نتاج الحدس وليس نتاج التأمل أو العقل » .

ولا يبقى للإنسان بعد تأكيد فاعلية الغريزة وإسقاط فاعلية العقل غير الظن أو الاعتقاد . إنه يعيش وفق اعتقاد يصوغه من خلال خبرته الذاتية ويحكم سلوكه في الحياة ، وهذا تأكيد لقول بيرس الذي أسلفنا الإشارة إليه ! جوهر الاعتقاد هو تكوين عادة . ويمايز المرء بين الاعتقادات المختلفة على أساس أنماط النشاط المتولدة عن كل منها .... وهذا مثل قول شونس رايت : « فكرتنا عن الشيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة . »

التحكم في اعتقاد الناس

وإذا كان الاعتقاد عادة سلوكية تتكون من خلال التفاعل الحسي مع الواقع الذي هو خبرات ذاتية ؛ وإذا كانت قيمة الاعتقاد [أو الفكرة فكلاهما بمعنى] هي نتائجه وآثاره الملموسة من نفع أو ضرر ؛ لنا أن نسأل كيف يمكن لنا ، أو كيف يمكن لصاحب المصلحة ، وهي السلطة الحاكمة هنا ، أن تفيد بهذا المنهج لغرس اعتقاد ما في أذهان



الناس حتى يسهل عليها أن تسوسهم وتوجههم إلى حيث تريد وكيفما شاءت مصالحها ؟

نعود هنا إلى مقال كتبه بيرس بعنوان « تثبيت الاعتقاد » ونشره في مجلة the popular Science Monthly وذلك في عام ١٨٧٨ يقول فيه : « إذا كانت المعرفة حسب النظرة البرجماتية مستحيلة ، إذن كيف للإنسان أن يعمل ؟ إن الإنسان يريد أن يعيش ، وله هدف يسعى إليه ، فكيف الوصول ؟ وما هي الوسائل المؤدية إلى الغاية المنشودة ؟

سبيله الوحيد والأوحد إلى ذلك أن يعمل بناء على اعتقاد.إنه لا يملك معرفة يقينية ؛ ولكنه في ضوء الحالات الذهنية ، والتي تعني المعرفة عنده يصوغ اعتقاداً بأن كذا وكذا وسيلة صالحة للوصول به إلى الغاية المرسومة ، وإذا نجح في ذلك فإن هذا دليل على أن الاعتقاد صحيح وصائب وموضوعي » .

ثم يطرح بيرس سؤالا ثانيا : « كيف نمنع الناس من الاعتقاد فيما هو خطأ ؟ » أو لنا أن نقول كيف نمنعهم ، أو تمنعهم السلطة من الاعتقاد فيما تراه خطأ ؟ وكيف نمنعهم بالتالي ، إذا شئنا ، من الاعتقاد في قوانين العلم الطبيعي خاصة قوانين حركة المجتمع ؟

ليسمح لنا القارىء بأن نعرض باستفاضة نص حديث بيرس في الرد على هذا السؤال لما له من دلالة كبيرة بشأن الفهم الرسمي الأمريكي التقليدي لمعنى الحرية الفردية والذي نجد له تطبيقات واسعة في مجال المصالح الحيوية الأمريكية ، كما يجري تصديره وتطبيقه على أيدي مؤسسات وسلطات عديدة خاصة في بلدان العالم

الثالث التى لم تعش بعد مرحلة تنوير كاملة الأبعاد فى العصر الحديث

يقول بيرس : « إن معتقداتنا تهدى رغباتنا وتصوغ أفعالنا » وليتذكر القارىء أن الاعتقاد هنا عادة سلوكية تتكون فى ضوء خبرات حسية تخضع لمبدأ اللذة والألم والنفع والضرر « إن الاعتقاد عادة تحدد الفعل ، إنه عادة عمل وفق أسلوب محدد ..... وجوهر الاعتقاد هو تكوين عادة » وهكذا نستطيع أن نحدد نمط سلوكنا أو أن تحدد السلطة نمط سلوكنا من خلال تكوين عادات معينة .... ويقول إن الاعتقاد هو الصدق أو الحق ، والحق هو الاعتقاد أو ما نعتقد أنه الحق ، ولكن نعود لسؤالنا وهو كيف نغرس « الحق » أو الاعتقاد أو عادة السلوك والفعل فى الإنسان ؟ .

مناهج غرس الاعتقاد

يقدم بيرس هنا ثلاثة طرق أو ثلاثة مناهج :

أولا : منهج التشبث أو الإصرار ، أو المنهج الارادى ، حيث يعتقد المرء فيما يريد أن يعتقد فيه مادام لا يوجد ما يثبت خطأ أو صدق ما يعتقد فيه غير خبرته ونجاحه فى الوصول إلى هدفه . فمادة الاعتقاد وموضوعه هما خبرات حسية ذاتية ننتقيها ؛ ومعيار الصدق هو نجاح الاعتقاد .

ثانيا : منهج السلطة ؛ وهو خاص بتثبيت الاعتقاد فى أذهان العامة والجمهور وتقوم السلطة السياسية أو الدولة ، مستعينة فى ذلك بما تملك من قوة وبأس ومؤسسات ذات صلة ومصلحة . ويمكن أن ينسحب هذا الرأى أيضا على أى مؤسسة ذات بأس وسلطة معنوية مثل الكنيسة فى العصر الوسيط أو ما شابهها الآن ، وكأن رأى بيرس هنا تبرير لسطوة السلطة ونفى لما حققته الإنسانية من خلال جهودها وصراعاتها على مدى عصر التنوير فى سبيل تأكيد حرية الإنسان والعقل أساسا . ذلك أن رأى بيرس يعنى أن القوة الفاعلة ، أو هكذا فى التطبيق العملى على نطاق المجتمع ، ليست إرادة الفرد الحر الواعى والملتزم بقضايا مجتمعية ، بل إرادة الدولة تظاهرها وتساندها ما تيسر لها من قوة للبطش والأكراه .

ويصف بيرس منهج السلطة بقوله :

« لندع إرادة الدولة تعمل بدلا من إرادة الفرد . ولننشىء مؤسسة هدفها أن تضع نصب أعين الناس مذاهب صحيحة ، تجعلهم يرددونها ويكررونها دائما وأبداً ودون انقطاع ، وتلقينها للصغار وأن تكون لها فى ذات الوقت القدرة على حظر تعليم أى مبادىء معارضة أو التعبير عنها أو الدعوة إليها .... ولنعمل على محو كل الأسباب التى يمكن أن تحدث تغييرا فى أذهان الناس . لنبقى عليهم جهلاء حتى لا يتعلموا بسبب ما التفكير فى شىء آخر غير ما اعتادوا عليه . ولنعبىء عواطفهم على نحو يجعلهم ينظرون فى كراهية وفزع إلى الآراء الخاصة وغير المألوفة . ولنجعل كل أولئك الذين ينبذون الاعتقاد الرسمى يلزمون جانب الصمت والهلع . ولندفع بالناس لكى يمزقوا هؤلاء ، أو لنجرى تحريات وتحقيقات عن طريق تفكير المشتبه فيهم . وإذا تبين أنهم مذنبون وآمنوا بمعتقدات محظورة ، فلنوقع عليهم عقوبة ما . وإذا لم نحقق توافقا كاملا فى الآراء بهذه الطريقة ، فلنبدأ مذبحة عامة لكل من لم يفكر على النحو الذى يثبت فعاليته لحسم الآراء فى البلاد . »

هكذا سفح بيرس شعار حرية الفرد الذى نادى به عصر التنوير والثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية ، وهو الأمل الذى عانت من أجله البشرية وكان رجاءها فى سبيل الخلاص والتقدم - وهكذا حدد داعية النزعة المحافظة باسم الحرية كيف يمكن للسلطة أن تثبت الاعتقاد لدى الجماهير ، فيروا ما تراه هى ، ويفعلوا ما به يؤمرون . ويتضح لنا بجلاء طبيعة الجزاء الذى ينتظر كل من يخالف على المستوى المحلى أو الدولى ـ الرأى الرسمى أو يظن أن له حرية التفكير كفرد ليقبل أو يرفض .. فليس للفرد أن يؤمن بأن وظيفة العقل تحصيل معارف صادقة موضوعيا لتكون منارته التى تهدى سلوكه . وليس له أن يعيش فى مناخ يعزز الفكر الحر ويؤمن بأن الحوار العقلانى المؤسس على البراهين خير سبيل للوصول إلى الحق والخير وإنما يدعو بيرس إلى تثبيت الاعتقاد بأسلوب تثبيت وتعزيز الأفعال المنعكسة الشرطية لدى حيوانات التجارب . التكرار والثواب أو العقاب .. الترغيب والترهيب .

ثم لنا أن نسأل أليست هذه هى البضاعة الأمريكية التى راجت أيام المكارثية والتى طبقتها السلطات فى المجال الدولى وفق المصلحة ، والتى استوردتها بعض سلطات العالم الثالث التى تسعى بكل ما أوتيت من قوة وبطش إلى تثبيت معتقدات خاصة على حساب الحرية . وتقتل الحرية باسم الدفاع عن الحقيقة ، وترى فى تثبيت الاعتقاد تثبيتا لأقدامها ، وهى الدولة ، وهى الحق أيضا .. ؟؟

وليم جيمس : الحرية وتجسيد الوهم

يأتى بعد شارلس بيرس سميه وخليفته وليم جيمس الذى روج للفكر البرجماتى ، وبسطه ، وجعل منه فلسفة عامة سائدة . فهو الذى صاغ الأسس النظرية لما يمكن أن نسميه الفكر الرسمى الأمريكى إنه فيلسوف الحرية حرية الإرادة الفردية ، إذ يصف نفسه ، ويصفه الناس ، بذلك ولكن بأى معنى وفى أى إطار ؟ .. ونحن نجد لكلمة الفرد رنينا خاصاً ، وجرساً عاليا فى لغة جيمس .. الفرد الفعال المتجرد المؤمن بأن هناك جديدا دائما تحت الشمس . الفرد الذى يضيق بالقيود أيا كانت هذه القيود ممثلة فى قوانين فكر أو مجتمع . الفرد الذى أنجز وحقق الكثير .. الفرد الذى هو قانون ذاته ..

سخر جيمس من الكون المتحجر .. الكون المكتمل الذى قالت به المثالية المطلقة ؛ وقال إنه عالم ليس فيه إمكان . ويقصد هنا بعبارة الكون المتحجر الحتمية سواء أكانت هى الجبر بالمعنى الدينى أم مثالية هيجل وقوانين جدل الفكر ، أم بالتالى حتمية أو ضرورة علمية أى قوانين علمية تحدد اتجاه الحركة . وها هنا يكمن مفتاح فلسفته . إذ كان قد استشعر حرجا عميقا وهو فى شرخ شبابه من جراء الجبرية التى التقى بها بوصفه عالم نفس بيولوجى . وأدرك أن هذه الجبرية تعنى وجود كون اكتمل وانتهى تماما ، كون مغلق لا يعرف معنى الجدة والتجديد .

وتساءل : كيف السبيل إلى الحرية إذن ؟ إنه يجدها فى تأكيده القوى العنيف بأن الكون ليس نظاما على الإطلاق ، بل كثرة من الأحداث المتباينة التى لا تكاد تربطها علاقات متبادلة ، والتى تحدد نفسها بنفسها . قال جيمس : « الكون عملية كبرى ممكنة الوجود ، وهو يؤكد الكثرة الجوهرية . ومن ثم تبدو فلسفة جيمس فلسفة يمكن وصفها بأنها فسيفسائية ، أو قل أحداثا كثيرة متداخلة أو متخبطة غير مستمرة ولا مستقرة ، متشابكة ، ملونة حزينة . إنه يقف بوعى الإنسان عند حدود المحسوس المباشر شأن الحيوان سواء بسواء .

لذلك ليس غريبا أن يصف جيمس نفسه بأنه فيلسوف حرية الإرادة ، ولكن بمعنى الانفلات من الحتمية العلمية ورفض قيد القانون العلمى أو قفص الواقع الموضوعى . ومن هنا تعنى حرية الإرادة عنده ، واتساقا مع المزاج الأمريكى ، التحرر من قيم الماضى ومن كل ماقد يعوق حرية المرء فى الكسب والمغامرة وتحديد صورة المستقبل الذى ينشده ، وألا يكون سجين الماضى .. والماضى هنا هو الثقافة والتراث والفكر والتاريخ والنظريات العلمية عن المجتمع والاقتصاد أو غيرهما .. واتساقا مع هذا النهج أعلن جيمس رفضه الصريح لكل مظاهر الحتمية ، وباتت الحرية عنده هى التباين التلقائى أو العفوى .



الحرية اختيار فردى وواقع نفسى :

ولكن أى حرية يريد ؟ وأى فرد يقصد جيمس ؟.. الحرية هى حرية الإرادة الفردية التى تحتكم إلى المصلحة الذاتية . فالناس جميعا سواسية لا فرق بين هذا وذاك إلا بالعمل .. أو لنقل العمل الناجح المربح . إن مسألة . الإرادة الحرة هى مسلمة أخلاقية عن الكون ؛ المسلمة القائلة بأن ما ينبغى أن يكون يمكن أن يكون ، وأن الأفعال السيئة ليست قدرا مقدوراً وأن الأفعال الخيرة [أى ما أراه أنا خيرا] يجب أن تكون ممكنة بدلا من تلك التى أراها سيئة .. ولكن إذا كانت المسلمات العلمية والأخلاقية تتصارع مع بعضها البعض ولن نجد برهانا موضوعيا ، فليس أمامنا من مسار غير الاختيار الإرادى الفردى وحرية الإرادة ، ضرورة معنوية لأنها اختيار ومحاولة للتغلب على المقاومة بل إن الفرد عند جيمس حر أيضا من القانون الفردى .

وأرجو ألا يفهم القارىء الإرادة بمعنى فعل قائم على حصاد خبرة سلف وخلف ، ودراسة لواقع موضوعى ، بل هى اختيار فردى محصور فى إطار خبرات ذاتية فى ضوء المصلحة . إذ يقول جيمس : أريد أن أؤكد قبل كل شىء أن فعل الإرادة هو أولا علاقة ليست بين ذاتنا وموضوع خارج العقل ، بل علاقة بين ذاتنا وحالات عقلنا .. الإرادة علاقة بين العقل وأفكاره ، أو حالة من حالات العقل نعرفها ويصعب توضيحها من خلال تعريف محدد . وينتهى فعل الإرادة بغلبة الفكرة ، أما تحقق الفعل أو عدم تحققه فهذه مسألة غير ذات بال ، ما دامت الإرادة ذاتها كفعل تحققت .

أريد أن أكتب ، وفعل الكتابة يأتى بعد ذلك . أريد أن أعطس ولا يحدث ذلك ويمكن أن نستطرد مع جيمس ونقول : أريد أن أغير حياتى ، أو أن أحقق الاستقلال لذاتى أو لوطنى وأحرر نفسى ولا يحدث ذلك .. إنها حياة انفصامية .. المهم لا أعرف كيف أحقق إرادتى لأننى لو قلت كيف أحقق ما أريد لاقتضى منى ذلك نقلة أخرى للتعامل مع الواقع وفهم طبيعته كموضوع خارج الذات .. إنها إرادة عقيم أو مبتسرة .. ثم يمضى جيمس قائلا : خلاصة القول إن الارادة واقع نفسى أو معنوى خالص وبسيط ، ويكتمل مع تحقق حالة الاستقرار للفكرة ، أو نضيف نحن قائلين إنها تكتمل عند مصالحة الذات مع نفسها فى إطار أفكارها وتجنب الأذى والضرر .

العقلانية قيمة تجارية :

الإنسان فى نظر جيمس ، والذى نتساءل عن حريته كفرد ، هو ذات صاحبة مشروعات وغايات واهتمامات . وكل نشاط لهذه الذات ، مع تسليمنا بكثرتها وتباينها وعدم وحدتها ، رهى بنوعية الغاية التى هى غاية فردية بالتالى . وكل الغايات خاضعة لتوجيه غاية كبرى سائدة تحددها الذات لنفسها من خلال تحديدها لمصيرها . والفهم النظرى ، أو ما قد نسميه ألتعقل ، ليس سوى مصلحة واحدة من بين أهداف ومصالح أخرى كثيرة .. وهكذا ينحى وليم جيمس جانبا المعرفة النظرية أو المعرفة لذاتها ، ويحل محلها مثل الحياة وغاياتها التى هى مثل وغايات الذات الفردية والتى اختارتها بحريتها التلقائية من واقع أحاسيسها المباشرة أو من تيار الشعور . والذات



وليم جيمس

تمايز بين الأشياء ، أو تفاضل بينها ، فى ضوء نفعها للحياة ومشروعاتها المختارة .. ويؤكد أن المفاهيم والأنواع أدوات غائية تخدم مصلحة الذات التى تكونت وتحددت من خلال فهم الذات للعالم .

يبدو هنا واضحا أن الحرية الفردية قيمة ذرائعية ، أى أداة لها وظيفة محددة أخلاقيا ، مادامت الفكرة هى دورها ونتائجها فى حياة الذات وحيث أن الفكرة اعتقاد أو عادة لها ترابطات خاصة بها حركية وفكرية ووظيفتها تحقيق المصلحة والتوافق مع الواقع فإنها تصبح قيمة أو سلعة أخلاقية صادقة حسب المعيار الفردى . والإنسان هنا فى حرية اختياره ، شأنه شأن الحيوان الذى يتحدد سلوكه وفق أسلوب الثواب والعقاب ، فيختار ما هو لاذ ، وينأى عن المؤلم .. ولا سبيل إلى تعريف الحرية برجماتيا إلا بهذا الأسلوب ذلك لأن ما تؤكده البرجماتية هو أننا « نستطيع تعريف شىء ما تعريفا كافيا إذا ما أسقطنا من حسابنا مفهوم الفعاليات الوظيفية للقضية إن الصدق يعنى التوافق مع الواقع ، وأسلوب التوافق هو مشكلة عملية ومسألة ممارسة ، ونحن بحاجة فقط إلى أن نعمل بهدوء وعناد من أجل غايتنا ، وكأن الشىء المنشود موجود فعلا ، وأن نثابر ونصابر وكأنه واقعى ، وسوف ينتهى الأمر حتما بأن تنشأ تلك الروابط التى تربطه بحياتنا حتى يصبح واقعيا . وكذلك أن يشعر المرء بأنه حر فيكون حرا ، وحريته بناء على هذا الوهم تغدو واقعية .

وإذا كانت الحرية الفردية سعى من الذات للتوافق مع الواقع فإنه ليس سعيا عقلانيا مادمنا أسقطنا الفهم النظرى . والعقلانية عند جيمس ليست بلوغ نسق كامل للمعرفة النظرية ، بل بلوغ أو تحقيق هدف الكينونة Being فى يسر وسلام مع العالم فى كل من التفكير وفى السلوك الصريح .. العقلانية قائمة أو موجود exists أى هى أمر يحسه الفرد ، يحس بوجوده عندما يتحرك الفكر فى طلاقة ، وعندما تشعر الذات أنها ليست غريبة وأن العالم بات مألوفا ، وهكذا تكون للعقلانية ، بالمعنى البرجماتى ، قيمة مباشرة عيانية مدفوعة ، أو نتيجة وأثرا ملموسا ، أى قيمة تجارية Cash value ، وهو هنا أشبه بمن يدعونا إلى أن نكون عاقلين ، وأن نساير الأمر الواقع خشية بطش السلطة ، وأن نؤثر العيش فى سلام ، وأن يعايش المرء حريته بينه وبين نفسه ولنفسه .

وحرى بنا بعد أن أسقطنا العقلانية ، ألا نسأل عن معنى الحرية وماهيتها ، وإنما يكفى أن نعرف أن ماهية الشىء هى تلك الخاصية التى أعتبرها أنا ، أو تعتبرها الذات المفردة ، هامة جداً لمصالحها على النحو الذى يدفعها إلى إهمال كل ما عداها . الحرية ، إذا ما كان لنا أن نتحدث عنها ، هى من القضايا الميتافيزيقية

التى لم يحلها العلم بعد شأنها فى ذلك شأن السؤال عن ماهية الفكر والحقيقة ومادة الواقع أو هل هناك عالم أو معنى للمعرفة .. إلخ . وبناء على ذلك تصبح ماهية الحرية قيمة استعمالية وتقررها الذات لنفسها ، وتتباين بتباين الذوات ، وتختلف حقيقتها من فرد إلى آخر .. فليس ثمة خاصية هى خاصية جوهرية مطلقة لشىء واحد . إذ أن نفس الخاصية التى أراها ماهية الشىء فى مناسبة ما تصبح قسمة غير جوهرية فى مناسبة أخرى . الآن الورقة التى أكتب عليها أتصورها سطحا مسطوراً . ولكن فى مناسبة أخرى ، وأنا أحاول أن أشعل نارا ولا أجد مواد قابلة للاشتعال ، فإننى أتصور الورقة مادة قابلة للاشتعال أى مادة لها هذه الخاصية .. وهى بالفعل كل هذا : مادة قابلة للاشتعال ، وسطح للكتابة ، وشىء رقيق ، ومركب هيدروكربونى ، وسطح طوله وعرضه كذا ، وشىء أمريكى الصنع .. إلى ما لانهاية .

القوة تصنع الحق

والأخطر من ذلك أننا إذا سلمنا بواقع المجتمع وتصادم مصالحه ، فسوف تتصادم الحريات ، وتكون كل ذات حرة فى كبت حرية معارضيها ؛ وتكون حرية صاحب السطوة والسلطان ، أو جهاز البطش ، ذات قيمة استعمالية صائبة وواقعية وناجحة .. وهو ما ينتهى بنا إلى شعار : « البقاء للأقوى » . إننى لا أستطيع أن أتحدث عن حرية الشعوب أو حرية الفكر والإبداع فى ترابط مع مصالح المجتمع وحركته المستقبلية ، وإنما أتحدث عن حريتى أنا ، أو حرية استثمار أموالى دون اعتبار لمصلحة المجموع أو مصالح الآخرين . وهذه النظرة مصداق لرأى أو ليفر وندل هولز : « الحق يمتلكه الشعب القادر على قهر الشعوب الأخرى . وهى عبارة تمثل لب النظرة الفاشية .

إن الخير والصواب فى نظر البرجماتية أن تسلك الذات وفق رؤيتها للواقع الذى هو مرة أخرى أحاسيسها ومشاعرها الذاتية التى تنطوى على حب أو كره ، أى وفق مصالحها ، فليس ثمة واقع موضوعى تذعن له الذات ، أو واقع مفارق للمصلحة الذاتية الفردية ، بل الواقع علاقة بحياتنا الانفعالية ولا شىء أكثر . فالموضوعات وأفكار الذات عن هذه الموضوعات هى منطلق سلوكنا ، ولكن اللذاذات والآلام الناجمة عن السلوك تعدل مسار السلوك وتنظمه . وأخيراً فإن أفكارنا عن اللذاذات والآلام تكتسب هى ذاتها قوة حفز أو كف .

والقول بأن الحرية الفردية قيمة اجتماعية لها رصيدها فى الواقع الاجتماعى ، ولها مدلولها التاريخى ومحتواها الذى يشكل دعامة فى بناء الحاضر إنما هو فى نظر جيمس ، ومن سار على دربه ، نوع من اللغو أو رطان يخاطب وجداننا سقيما قد يجدى مع الضعفاء ؛ أو هو قول أشبه بالوعظ الدينى لإلهاء العامة . ذلك لأن الأحكام القيمية عنده لا علاقة لها بالمطابقة مع الواقع ، بمعنى أنها مقطوعة الصلة بأى صفات قيمية موضوعية .. وإنما أحكام القيمة أو القيم بعامة ترتكز على أساس مبدأ المنفعة .. المنفعة لجماعة أو فئة معينة فى ضوء اقتناعات محددة . ولنا أن نسأل : هل الحرية الفردية لأبناء شعب فلسطين قيمة جديرة بأن نقرها وندعمها فى المحافل الدولية ؟ .. الحكم هنا ليس رهنا بالحقوق والوثائق ووقائع التاريخ ، بل رهن بالمنفعة . ومن ثم ، وفى ضوء هذا النهج البرجماتى ، إذا رأت إسرائيل باعتبارها جماعة أو فئة أو دولة أن منفعتها ومصلحتها فى إنكار هذه القيمة فإن ما تقوله حق وصواب وخير معا !!



نحن أسرى اللايقين فى العلم وفى المجتمع :

ويحذرنا جيمس من أوهام الحديث عن واقع موضوعى ، والقول بأن حرية الفرد رهن بفهم قوانين حركة هذا الواقع لاختيار المستقبل ، مستقبل الفرد الذى هو عنصر اجتماعى . ذلك أن المجتمع ليس حقيقة واقعية ، بل فكرة ميتافيزيقية إلا إذا اقترنت بمشاعرنا وانفعالاتنا . الحقيقة الواقعة تعنى ببساطة علاقة بحياتنا الانفعالية النشطة . هذا هو المعنى الوحيد للكلمة على لسان الرجال العمليين . وحسب هذا المعنى فإن أى شىء يثير ويحفز اهتمامنا هو شىء واقعى . وحينما نجد شيئا يشدنا إليه بحيث نلتفت إليه ونملأ عقولنا به أو نضعه فى اعتبارنا عمليا فإنه يظل واقعيا بالنسبة لنا ، ونعتقد فيه ، وعلى العكس حينما نغفله ونسقطه من حسابنا ، أولا نسلك

استنادا إليه ونزدريه ونرفضه وننساه فهو غير واقعى بالنسبة لنا وننكره .

وليس حديث جيمس هذا عن الحرية الفردية رؤية شاذه أو استثناء فى الفكر الأمريكى ، بل إنه يأتى اتساقا مع تسلسل فكرى مطرد صاغ المزاج الأمريكى . ويسوق لنا تاريخ الفكر فى أمريكا عشرات الأمثلة لمفكرين فى مجالات الفلسفة وعلم النفس والقانون والاقتصاد وغيرها تؤكد هذا المزاج ، إن جاز لنا أن نعتبر الفكر مزاجا أو رؤية مزاجية حسب التقليد البرجماتى . إذ قبل وليم جيمس قال شونس رايت إن الدارونية ليست منهجا عاما للتطور ، ولكنها تطبيق متميز لمذهب المنفعة على مشكلات البقاء البيولوجى حيث البقاء للأقوى ، وحيث القوة تصنع الحق .. فالصراع هو الأساس . ولا تحدثنى عن واقع موضوعى له قوانينه ، أو عن مجتمع تحكم حركته المنتظمة قواعد أو قوانين . ولا تحدثنى عن عقل يفكر ويعى حركة هذا الواقع ويلتزم بها ، ويبنى حاضره ، ويستشرف مستقبله ، ويدعم علاقاته الاجتماعية المتبادلة ، ويستوعب تاريخه وفقا لهذا الفهم النظرى للواقع . إذ لا واقع بهذا المعنى . ويعبر عن ذلك بقوله : الريح تدوى كما تشاء ، نسمع صفيرها ، ولكننا لا نعرف من أين وإلى أين ؟ وظواهر الطبيعة ، ومن ثم ظواهر المجتمع ، هى حالة من التباين والتشوش اللانهائى ، ولا سبيل إلى كشف الانتظام بينها أو معرفة وجهتها ، أو الكشف عن علل أو قوانين لها .. ولذا نحن أسرى اللايقين فى العلم والمجتمع .. صفوة القول أن ليس للإنسان أن يأمل فى نظرية تكون هاديا ومرشدا له فى العمل . أما الأخلاق والدين فهى أمور عملية . ولهذا رفض الإلزام الخلقى ، كما رفض القول بقواعد عامة أخلاقية للسلوك ؛ والمعيار هو المنفعة التى تظاهرها قوة فتصنع من المصلحة حقا يفرض نفسه .

حقوق الإنسان وحسابات المكسب والخسارة :

وفى ضوء هذا النهج لا يجوز لنا ، فى نظر البرجماتية طبعا ، التحاور بشأن حقوق الإنسان مثلا كمبادىء عامة تلتزم بها المجتمعات والمحافل الدولية ، وإذا شئت أن تتحدث عن الحرية الفردية فحدثنى عن حريتى أنا ، وعن من يعنينى أمره لأنه نافع لى ، ودع عنك كل ماعدا ذلك من أحاديث عن حرية وحقوق الآخرين أفرادا وشعوبا ، فإنها لا تعنينى مادامت لا تفيدنى ولا ترغمنى . بل قل إنها غير واقعية وغير موجودة .. إنها خيالات ميتافيزيقية حتى وإن سمعت أو قرأت عنها . فإن مجرد الظهور كموضوع ليس كافيا لكى يجعل هذا الظهور للموضوع حقيقة واقعة . فمثل هذه الحقيقة قد تكون حقيقة ميتافيزيقية ، حقيقة بالنسبة للرب ولكن ما نحتاج إليه هو حقيقة نافعة ، حقيقة لأنفسنا أى لمصلحتنا . أما العوالم التى لاتبدو موضوعاتها هامة لنا ولا نافعة فإننا نعاملها معاملة سلبية ونصفها بأنها غير حقيقية . وهكذا فليس من الخطأ فى شىء حسب رأى البرجماتية ، أن تسد الإدارة الأمريكية آذانها عن سماع مناشدات الحكومات والشعوب لمنح السود حريتهم وحقوقهم كاملة ، أو الاعتراف بحق شعب فلسطين فى تقرير مصيره وإقامة دولته إلا إذا كشفت حسابات المكسب والخسارة أن المصلحة تقضى بغير ما هو قائم .

ولكن ماذا لو طالب السود الأمريكيون بحقهم كاملا فى الحرية والمساواة ؟ أو لو طالب العاطلون بحق تغيير المجتمع ؟ أو لو طالب شعب ناميبيا أو البوسنة والهرسك بحقه فى دولة مستقلة ؟ إلخ يمكن للسلطة التى تتعارض مصالحها وحرياتها مع مصالح هؤلاء أو أولئك أن تعمد ، إذا ما آثرت الأسلوب السلمى أولا إلى تكوين عادات سلوكية لدى السود أو العمال العاطلين تغرس أفكارا فى أذهانهم تؤكد لهم ، وهماً ، أو واقعاً بالمعنى البرجماتى ، إن وضعهم هذا هو الممكن الوحيد ، أو أن معارضته ستسبب لهم آلاما ، وتجر عليهم المصائب والمتاعب ، وأن من الخير ، ومن المريح والمربح ، وعين « العقل » قبول الأمر الواقع وإيثار السلامة . وهو ما يذكرنا بأسلوب تكوين العادات السلوكية التى حدثنا عنها شارلس بيرس وقام وليم جميس بتطويره ودعمه سيكولوجيا وفلسفيا فى كتابه « مبادىء علم النفس » حيث طابق بين الإنسان والحيوان ، وأوضح أن هذا وذاك ليس إلا مجموعة أو حزمة من العادات : الكائن الحى حزمة من العادات . فالسلوك اليومى للحيوان يبدو وكأنه ضرورة مغروسة فيه منذ ميلاده . وعند الحيوانات الأليفة ، وعند الإنسان بخاصة ، يأتى هذا السلوك نتيجة التعلم . والعادات التى يكون ثمة ميل فطرى نحوها تسمى غرائز ، أما البعض منها ، والذى يرجع إلى التعليم فيسمى أفعال عقل فالأفعال « العقلية » هى رد فعل أو استجابة ميكانيكية فى ضوء العادات السلوكية المختزنة على أساس الثواب والعقاب . وتمارس الذات حريتها فى تعديل السلوك ، أو

هكذا يعدل الناس سلوكهم من حين إلى آخر فى ضوء حساب المكسب والخسارة دون التزام بمبادىء خاصة مشتركة . العادة هى الدقة ، أو دولاب الموازنة للمجتمع ، وهى أثمن عامل يحافظ على المجتمع . إنها وحدها هى التى تبقى على كل منا فى حدود خصائص قومه ، وتنقذ أبناء الثراء والحظ من انتفاضات الفقراء الحاقدة .. وتحافظ على الشرائح الاجتماعية كما هى دون أن تمتزج ببعضها .

والسؤال الآن كيف تكون العادة لدى الكافة أو الشعوب حفاظا على الوضع القائم الذى ترضى به السلطة ، وحماية لأبناء الثراء والحظ ، كما يقول جيمس ، من انتفاضات الفقراء الحاقدة ؟ .. الإجابة على هذا تلخصها عبارة شائعة ترددها الألسن اليوم وهى : « سياسة الردع » .. الردع على الصعيدين المحلى والعالمى : وهى السياسة التى عرض بيرس عناصرها فى منهج السلطة ، وقدم جيمس التبرير الفلسفى لها ، ثم جاءت المدرسة السلوكية فى علم النفس لتضع أسسها التجريبية على الحيوانات ، وأضحى الناس فى صورة حيوانات تجارب . وأبرز أعلام هذه المدرسة فيما يختص بتطبيق أسسها النظرية على المجتمع والوصول بها إلى غايتها هو العالم الأمريكى سكينر ■

ـ ٢ ـ
سكينر
وهم الحرية ومجتمع القطيع

الحرية الفردية .. أزمة العصر

فقد نضجت البرجماتية على يد وليم جيمس وأضحت مذهبا مكتمل البناء أو منهجا للحياة معبرا عن رؤية النظام الذى اتخذها أداة صالحة لتبرير الوضع ، وضمان البقاء ، وتناول ظواهر الحياة ... وتحقيق الأمل فى الاستقرار والاستمرار . ومن ثم لم تعد الحرية الفردية هى معيار لازم للتغيير الاجتماعى ، إذ لم يعد التغيير مطلبا . ولم تعد الحرية الفردية قضية المجتمع ، لأنها تكون كذلك حين يكون المجتمع راغبا فى النهوض والتخلص من كابوس الماضى . بل تحولت الحرية الفردية إلى أزمة ... أزمة نظام قائم يرغب فى الاستقرار والاستمرار ويخشى التغيير ... أزمة بعد أن أضحى المفهوم التنويرى للحرية الفردية عقبة تحول دون نيل المراد ...

وإذا كانت البرجماتية على يد مؤسسيها ، كل فى مجال تخصصه ، حققت نجاحا فى تقديم تأويل جديد ، ورأت أن الحرية ليست سوى نوع من الميتافيزيقا ، إلا أن التحولات الاجتماعية دفعت بالأحداث بعيداً مما جعل مسألة الحرية الفردية تتحول إلى أزمة . ولم يبق إلا أن نطوّع الواقع قسراً وفق مشيئتنا وهوانا وقاية لمصالحنا ودرءًا لمحاولات التغيير ، ولكى تبقى لنا الحياة ... وبالفعل كان القرن العشرون هو عصر أزمة الحرية الفردية التى أنتجت ، علاوة على النظم الاجتماعية ، التطور العلمى والتكنولوجى السريع ، والتحولات الاجتماعية ، محليا وعالميا ، التى تغذى بعضها بعض بفضل وسائل الإعلام الحديثة المتطورة . والاتصالات المفتوحة بين الشعوب ، مما جعل المواجهة حتمية . ولم تقتصر أسباب الأزمة فى ظاهرها على الاتساع المطرد للشقة أو الهوة الفاصلة بين حركة التقدم العلمى والتكنولوجى بسرعته الصاروخية وما يصاحبه من تحولات اجتماعية تتسم بالعنف والقسوة بل والفجائية ، وبين عجز المجتمعات عن توفير أسباب تطوير مفهوم الحرية الفردية بمعناه الاجتماعى لا الرومانسى ؛ والارتقاء به ليلاحق ،

ولا أقول يواكب ، التقدم العلمى التكنولوجى المذهل والتحولات الاجتماعية السريعة ، ومن ثم يتحقق قدر من التوازن النفسى والعصبى والفكرى للإنسان . ولكن تعمدت القوى المهيمنة التزاما بمصالحها ، وحفاظا على بقائها ، أن تضاعف من طمس هذا المفهوم وإفراغه من مضمونه ، وحرف معناه .

وأفضى هذا إلى حدوث صدع عميق فى نفس الإنسان المعاصر ، وشعر بعمق الهوة ، وخطورة الهاوية التى يوشك أن يسقط فيها . واكتشف أن مفاهيم التنوير ، فى ضوء واقعه المفروض ، إن هى إلا أحلام وأمانى كذاب . ويا لهول ما اكتشف ؟؟ فقد أحس أن الإنسانية توشك على الانتحار . وصكت آذانه أصوات لم تكن نداءات هداية ورشاد ، بل تقول له إن ما ترسب فى الأذهان عن الحرية الفردية ما هو إلا تجسيد أوهام . وأن الحديث عن إنسان مستقل حديث خرافة .

وليت الأمر اقتصر على محاولة تزييف فكرة الحرية الفردية بالمعنى الاجتماعى والسياسى على نحو ما فعل المفكرون الأمريكيون الذين عرضنا لهم . وإنما ظهر من مضى شوط أبعد من المعقول ، أو ما نراه نحن معقولا ، وحاول الحط من حرية الفرد كقيمة ، وأنكر أصالتها ، واستحق عن جدارة لقب فيلسوف إنكار الحرية . هذا هو عالم النفس الأمريكى بورهوس فريدريك سكينر ، الامتداد الشرعى للنادى الميتافيزيقى والذى وظف علم النفس لنفى ذاتية الإنسان وسلبه حريته ، أو لنقل عاد بالمدرسة السلوكية فى علم النفس إلى نهجها الذى بدأه وطسون ليثبت صدق مقولة شارلس بيرس ووليم جيمس عن أن الحرية اعتقاد ووهم مجسد ، وأن الإنسان حيوان تجارب .

سكينر النبى والوصايا الجديدة :

بورهوس فريدريك سكينر [١٩٠٤-] الأستاذ بجامعة هارفارد ، ومؤلف العديد من الكتب فى علم النفس والتربية والفكر الفلسفى ، ويقال عنه إنه أول عالم نافس نجوم السينما شهرة ، واقترن اسمه بمنهج تربية وتعليم الأطفال ، واستخدام ما عرف باسم « آلة التعليم » التى فتحت آفاقاً واسعة فى النظام التعليمى . وهو أيضا مؤلف رواية اجتماعية فلسفية حازت شهرة عالمية تحمل اسم « فالدن ٢ » Walden 2 إذ بيع منها أكثر من مليون نسخة بعد طبعتها الأولى عام ١٩٤٨ .

ومن أكثر كتب سكينر رواجا فى مجال الفكر الفلسفى كتابه « ما وراء الحرية والكرامة Beyond Freedom and Dignity » الذى ترجم إلى العربية تحت عنوان « تكنولوجيا السلوك الإنسانى » . ويهدف الكتاب إلى بيان كيف تسوء الأمور ، فى رأى سكينر طبعا ، إذا ما تحولت الحرية والكرامة إلى تعويذة أو تميمة أو ظن الناس أنهما حقيقة . والكتاب ، كما يرى المؤلف ، دعوة للناس لكى يحطموا ذلك الإرث البالى ، وكأنه يصرخ بهم قائلا : حطموا تلك الوصايا البالية ، وانفضوا عن كاهلكم عبء أوهام وأوزار أثقلت وأرقت الأجيال على مدى الأحقاب والدهور ، وتعالوا إلىّ لتؤمنوا بالوصايا الجديدة التى أتيتكم بها بشيرا ونذيرا ... ويرى أن من التناقض ، ومن أكثر الأمور زيفا وبطلانا ونحن نعيش عصر « العقل » أنْ نتشبث « بهراء ميتافيزيقى » ابتدعه لنا الفلاسفة ، مثل حديثهم عن النفس الخالدة فى العصور الوسطى أو قبلها . ومفهوم الحرية عند سكينر هو أحد الموروثات الثقافية البالية ، والتشبث بوهم الحرية ركض إلى هاوية الجحيم - ولا وجود لما يسمى « الإنسان الحر المستقل صاحب الكرامة ، فهذه كلها من المعارف التقليدية التى نرزح تحت عبئها ... فالحرية والكرامة كلمات بغير مضمون ... والإنسان المستقل ، والحرية والكرامة أشباح لا مكان لها فى علم السلوك ، إنما الإنسان خزانة أو حاوية لأفعال منعكسة شرطية فرضتها عليه البيئة . ونخدع أنفسنا لو تصورنا أننا نتحكم فى أفعالنا . فالعلم ، ويعنى به سكينر علم النفس السلوكى ، ينكر أن هناك كائنا يدعى الإنسان . وإن من العلماء من يرى أن الإنسان يتعرض لعملية الإلغاء . ولكن سكينر يضيف إلى هذا قوله : « إن من يتعرض للإلغاء هو الإنسان المستقل .. الإنسان الذى تدافع عنه آداب الحرية والكرامة ... ثم يقول فى حسرة : « ولقد تأخر إلغاء هذا الإنسان عن موعده طويلاً جداً ... إن الإنسان آلة » .

وبعد صدور هذا الكتاب ، امتلأت أعمدة الصحف والمجلات بدراسات وأسئلة مثل : « هل أضحت الحرية شيئاً باليا عقيما ؟ ... أو وداعا للحرية ... وتركزت الأضواء على سكينر النبى مبعوث الهداية ، واستشهدت بكلماته أجهزة الإعلام : « الحرية هراء .. عبء نرزح تحت وطأته ولا طاقة لنا به ... الحرية والكرامة غذاء عصر ما قبل العلم وآن لنا أن نتخلص من خطايانا التقليدية . وأصبح سكينر ملء الأسماع والأبصار والأذهان . وأعادت الصحف الكبرى ، وجميعها مملوكة

لشركات كبرى عملاقة ، نشر الكتاب فى صورة مسلسل وحلقات متتابعة على صفحاتها . وفعلت نفس الشىء أجهزة التليفزيون وكان الكتاب موضوع حوار طويل على شاشاتها .

ولكن يستحيل فهم هذا الكتاب ودلالته بالنسبة لعصره والمناخ الفكرى السائد وقت صدوره وبعده ، دون استيعاب روايته الخيالية « **فالدن ٢** » والإلمام بدراساته فى علم النفس الاجتماعى ونظرته إلى طبيعة السلوك الإنسانى والحيوانى .. وأن يجرى كل هذا فى ضوء خلفية التاريخ والفكر والمزاج والمصالح والرسالة الأمريكية ... وهى الخلفية التى أسلفنا عرض خصائصها .

أما عن روايته « **فالدن ٢** » فقد اختار اسمها وكأنه يقول ضمنا إنها رد على رواية سابقة عليها عنوانها « **فالدن ١** » أو الحياة فى الغابات . وكلمة « **فالدن** » اسم لبحيرة وسط الأحراش ، بعيدة عن التجمعات السكانية فى الولايات المتحدة الأمريكية ، تروق الحياة على ضفافها لأصحاب المزاج الرومانسى والعزلة عن المجتمع والتوحد . ومؤلف رواية [**فالدن ١**] هو الكاتب والمفكر الرومانسى الأمريكى هنرى ثورو Thoreau من مفكرى المرحلة الترنسندنتالية فى تاريخ تطور الفكر الأمريكى قبل البرجماتية .

وتفصل بين رواية سكينر [**فالدن ٢**] وبين رواية هنرى دافيد ثورو [**فالدن ١**] مئة عام ؛ إذ صدرت فى عام ١٨٤٧ بينما صدرت « فالدن ٢ » فى عام ١٩٤٨ . والفارق بينهما هو فارق كيفى من حيث طبيعة تطور المجتمع الأمريكى وتطور فكره ونظرته إلى الحياة وأطماع القوى المهيمنة على المجتمع . لقد كان ثورو فى روايته مفكرا أمريكيا إنسانى النزعة ، ديمقراطى الفكر ، وسبق أن أشرنا إلى أنه كان عضوا فى نادى أصحاب الفكر الترنسندنتالى الرومانسى النزعة ، الذى كان يرأسه إمبرسون ، وتأثر بالرومانسيين الأوروبيين . وانتقد ثورو نظام الاستغلال الرأسمالى ، كما انتقد ثقافته ، ورأى أن الدولة ، وأى دولة ، شر وبلاهة . وكان مثله الأعلى ، حسب أخلاقياته المثالية ، هو الفرد الحر المستقل عن المجتمع عابد الطبيعة . وهى نظرة تنطوى على موقف سلبى فى رفض نظام ما دون بذل جهد اجتماعى إيجابى لمقاومته . وعارض ثورو العبودية بكل أشكالها فى الولايات المتحدة ؛ وهو أول من نادى بفكرة العصيان المدنى وأيد كل الجهود للدفاع عن السود .

واشتهر ثورو بأنه نصير الحرية ، حريته وحرية الآخرين ، وقد لاذ به كثيرون من الأمريكيين السود الهاربين من عبودية الجنوب وأجارهم . وتميز بنظرته المتفائلة إلى المستقبل . ورأت أجياله فى كتابه « العصيان المدنى » تمجيدا للحرية ضد الطغيان والعبودية والاستبداد ، وتمجيداً للكرامة ، كرامة الفرد واستقلاله . واستلهم كثير من زعماء الحرية ومفكريها فكر ثورو . إذ أعجب بفكره ، على سبيل المثال ، غاندى وتولستوى وغيرهما . وأفكاره اليوم هى « إنجيل اليسار الجديد » فى الولايات المتحدة الذى تمثل حركته صورة من صور الاحتجاج الاجتماعى فى القرن العشرين والتى يتصدى لها سكينر . ومن كلمات ثورو قوله : « لن تكون هناك دولة حرة مستنيرة حقا ما لم تعترف بالفرد باعتباره قوة سامية ومستقلة تستمد منه سلطانها وقوتها وتعامله على هذا النحو » . ولكن ما يؤخذ على فكر ثورو أنه فكر رومانسى مقطوع الصلة بالواقع . فالحرية عنده حرية فردية مطلقة لا تربطها بالمجتمع صلة عضوية جدلية . ولهذا نجد موقف الفرد من الطغيان موقفا فرديا انعزاليا سلبيا . ودعوته دعوة سلبية ؛ أن تلقى بالمجتمع وراء ظهرك . ولقد كانت الولايات المتحدة آنذاك فى منتصف القرن الـ ١٩ لا تزال تملك أراضى شاسعة بحاجة إلى من يستوطنها مما عزز النظرة المثالية إلى الفرد المستقل .



مدينة فاضلة ... ولا فضيلة

ورواية « فالدن ١ » التى اشتهر بها هنرى ثورو وتجسد آراءه هى يوطوبيا كتبها فى ١٨٤٧ / ١٨٤٩ . ويحكى فى الرواية قصة كفاحه وحياته فى كوخ بناه لنفسه على شاطىء بحيرة فالدن فى ماساشوسيت ، ليؤكد أن الإنسان مستقل حر فى التفكير والسلوك . وهكذا يبدو واضحا أن [**فالدن ٢**] هى رد واعتراض ونظرة مقابلة أو مناقضة وترفض السابقة . والحق أنه على مدى القرن الذى يفصل بين [**فالدن ١**] وبين [**فالدن ٢**] شهد المجتمع الأمريكى تحولات هامة وحاسمة انتفت معها كل أسباب تمجيد حرية وكرامة

الفرد والمثل العليا الاجتماعية التى نادى بها هنرى ثورو وأقرانه مما أوجب على سكينر ، ومن ذهب مذهبه ، أن ينفيها أو يطمسها .

إذ على مدى هذا القرن تحول النظام فى الولايات المتحدة من [فالدن ١] أى من الحرية الرومانسية وشعار « الحرية - الإخاء - المساواة » إلى [فالدن ٢] حيث الإنسان آلة ، والحرية والكرامة أوهام وحديث خرافة كما سنرى فى عرض فكر سكينر . وأكد هذا التطور أن الولايات المتحدة أضحت فكرا وثقافة وسياسة واقتصاداً هى النقيض للمثل الأعلى الذى دعا إليه هنرى ثورو . ومن ثم نجد أفكار سكينر فى روايته [**فالدن ٢**] وفى كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » النقيض الكامل لفكر ثورو ، والتعبير الصادق عن الفكر الرسمى الأمريكى اليوم . إذ بينما يمجد هنرى ثورو الحرية الفردية ، ويضع الحرية قبل الخبز والرفاهة ، يذهب سكينر عكس ذلك تماما ، إذ يرفض الحرية بل ينكرها . وبينما يدعو ثورو الناس لكى يكون سلوكهم نابعا من اقتناعهم وإيمانهم ، إذ بنا نرى سكينر يجعل اقتناع الناس أو الاعتقاد والفكرة أو المصلحة ، تبريرا لسلوكهم . وبينما يدعو ثورو إلى حق العصيان المدنى من أجل مقاومة الشرور الاجتماعية ، يقرر سكينر أن الخير والشر خيالات ، ويطالب الناس بالطاعة غير المشروطة للسلطة ، وإلا فالعقاب الرادع خير دواء .

تصف رواية [**فالدن ٢**] مدينة فاضلة ؛ أو مجتمعا خياليا حقق أبناؤه الاتساق والرفاهة والسعادة .. وسبب ذلك تحديدا أنهم نبذوا الحرية والكرامة والاستقلال . وأمكن إصلاح كل إعوجاج فى السلوك البشرى مقدما عن طريق وسائل تربوية تكنولوجيه متقدمة ، وتكوين عادات جديدة لهم بحيث أصبح الجميع يسلكون على نحو ما هو مرسوم لهم فى دستور المجتمع . فالحياة فى هذا المجتمع محكومة فى أدق تفاصيلها بالوسائل التكنولوجية ، حيث أمكن القضاء على مظاهر الانحراف فى السلوك الإنسانى مقدما بفضل نظم التعليم المتقدمة وعن طريق التحكم فى عقول الناس بحيث لم يخالج أى امرىء رغبة أو خاطر يدفعه إلى السلوك على نحو مغاير لما هو مرسوم ومقدر له من القائمين على الأمر . وتحول الناس إلى آلات أو « روبوت » خاضعة لمعايير محددة . وانتفى الشعور بالشخصية أو الحرية أو الكرامة ، فقد سقطت الأوهام ، بل وانتفت فكرة المسئولية الأخلاقية لأن أعمالهم ليست من تدبيرهم ، ولا خيار لهم ، إذ لا معنى للإرادة المستقلة . لم يعد هناك معنى للخير والشر ، وسادت الطاعة غير المشروطة بفضل الوسائل العلمية التى استخدمها زعيم الجماعة ، وهى وسائل خاصة بالمشروطية السيكولوجية أو تكوين الأفعال المنعكسة الشرطية .

ويكشف فريزيار مؤسس وزعيم المجتمع الخيالى فى [فالدن ٢] ولعله سكينر ، عن أسراره السيكولوجية وذلك فى حديثه إلى بعض زوار [فالدن ٢] وهى الأسرار التى ساعدته على الترويض وفرض الطاعة غير المشروطة على رعيته وأبناء مجتمعه ، يقول البطل : « غالبية الناس فى فالدن ٢ ، لا يساهمون بدور إيجابى فى إدارة الحكم ... إننا نلتزم نظاما للسيطرة بحيث أن المسيطر عليهم يشعرون بأنهم أحرار على الرغم من أنهم يخضعون لقانون أشد صرامة من النظم القديمة !! ... إذ عن طريق تصميم دقيق وحذر للثقافة نتحكم فى النوزاع السلوكية وليس فى السلوك النهائى ... أى نتحكم فى الحوافز والرغبات والأمانى . وها هنا تصبح مسألة الحرية غير ذات موضوع » .

والمشلكة الأساسية التى تواجه أى سلطة ليست مشكلة التنمية الذاتية ، فكريا ووجدانيا ، للإنسان بغية المساهمة الإيجابية عن اقتناع وإيمان ، ولكن المشكلة ، أو أم المشكلات هى الإدارة ، وأفضل وسائل التحكم لسوق القطيع « البشرى » . يقول فريزيار بطل [فالدن ٢] وهو يعدد المشكلات التى يعانى منها المجتمع : « ... إننا بحاجة إلى علم للسلوك له سلطة فعالة ... انتظر حتى يتوافر لنا علم للسلوك قوى فعال مثل علوم الذرة وسوف تشهد الفارق بين الحالين ... وهوما توافر فى [فالدن ٢] أخيرا . وهذه أيضا مقولة عاد ليؤكدها سكينر فى كتابه : « ما وراء الحرية والكرامة » وقدم فصلاً كاملا تحت عنوان تكنولوجيا السلوك الإنسانى، أو لنقل علم التحكم فى السلوك البشرى وتصميم البشر أو صناعة بشر حسب الطلب .

شعب داجن :

ويؤكد سكينر هذا المعنى ، أى صناعة بشر حسب الطلب ، فهذه هى قضيته الأولى وهدفه الأعز الأمثل . إذ يقول فريزيار مؤكداً هذا المعنى فى موضع آخر : « ماذا بقى لكى نفعله ؟ ... ما رأيك فى تصميم الشخصيات ، أى وضع تصميم تصنع على غراره ؟ هل يعنيك هذا الأمر ؟ .. والتحكم فى الأمزجة ؟ أعطنى

المواصفات المطلوبة وسوف أعطيك الإنسان المطلوب !!! . وما رأيك فى السيطرة على الحافز ، وغرس الاهتمامات التى تجعل الناس أكثر انتاجية ونجاحا ؟ ... هل يبدو لك هذا الأمر خياليا ؟ ولكن بعض التقنيات متاحة ... ويمكن إعداد كثير غيرها تجريبيا ... فكّر فى الامكانيات . مجتمع لا يعرف الفشل أو الضجر أو ازدواج الجهود ... إننا نستطيع أن نحلل السلوك الفعال ، ونصمم التجارب لاكتشاف كيف نغرس ما نريد فى شبابنا » .

والغريب أنه لا تثار هنا أبدا مسألة الحرية ، لأنها مسألة زائفة أو وهم أو ميتافيزيقا وغيبيات كما قال وليم جيمس . إنه مجتمع النمل ، حيث لا حاجة للمرء إلى مراقبة سلوكه ، ولا مسئولية عليه بسبب هذا السلوك . لقد تحللت الفردية فى المجتمع ... ويعقد سكينر مقارنة أو مفاضلة بين نظام مجتمعه الخيالى وبين الديمقراطية البرجوازية والنظم الشمولية والشيوعية موضحاً فضل وميزة مجتمعه هو على المجتمعات الأخرى . إذ يرى أنها مجتمعات استاتيكية وليست دينامية . وها هو الزائر لمدينته الفاضلة يسأل فى استنكار : « هل يسعدك أن تعيش فى عالم استاتيكى ولا يعنيك كيف يشبعك ؟ » .

. ويقرر سكينر ، أو لنقل يروج لكذبته ، إن هذا لا يمنع من القول بأن أبناء مجتمعه الخيالى « أحرار » فى أن يفعلوا ما يشاءون ماداموا لا ينشدون سوى الأمور التى برمجها لهم زعماؤهم وأولو الأمر منهم وغرسوها فى نفوسهم عن طريق آلية الفعل المنعكس الشرطى . ويرتكز المثل الأعلى الاجتماعى الذى ينادى به سكينر على أساس النظرة السلوكية الأمريكية فى علم النفس فضلا عن نظرة فلسفية ترى أن الإنسان مخلوق شرير لا عقلانى من المهد إلى اللحد ، وأنه لا سبيل إلى هدايته أو تقويم سلوكه إلا من سلطة أعلى ، وإسعاده رغم أنفه أو على الرغم من طبيعته الشريرة غير العقلانية وذلك عن طريق التحكم فى وعيه وسلوكه . يقول فريزيار « صديقنا كاستل قلق بسبب الصراع الطويل الأمد بين الدكتاتورية والحرية . ترى ألا يدرى أنه لا يفعل شيئا سوى إثارة السؤال القديم عن التدبير المسبق والإرادة الحرة ؟ إن كل ما يقع من أحداث وارد فى خطة أولية أصيلة ومع هذا فإنه مع كل مرحلة يتراءى للمرء أنه يصنع اختبارات ويحدد النتيجة وهذا هو ما يحدث أيضا فى مجتمعنا [فالدن ٢] . فإن أبناء هذه المدينة يفعلون عمليا ما يريدون أن يفعلوه – أى ما يختارون عمله – ولكننا ندبر لهم ما سوف يريدونه، ونحدد الأشياء التى نرى أنها الأفضل لهم ولمجتمعهم ، أى نتحكم فى إرادة الاختيار . إن سلوكهم محدد ومحتوم مسبقاً ، ولكنهم يشعرون أنهم أحرار ثم يستطرد قائلاً : « الدكتاتورية والحرية ... هذه ما هى إلا مسائل زائفة وليدة اللغة ... إننا نسأل ما هو نوع العالم الذى يمكن أن نقيمه – نحن الذين نفهم علم السلوك ؟ » .



وليس هذا رأياً عابرا جاء عرضا فى سياق رواية خيالية . إذ يعود سكينر ليؤكد هذه النظرة فى كتابه : « ما وراء الحرية والكرامة » حين يمجد ما ذهب إليه جان جاك روسو . نراه هنا يتحدث بإعجاب شديد يصل إلى حد الافتتان بنصيحة ساقها روسو فى كتابه « إميل » . ويبدو وكأن سكينر يحاول أن يبعثها إلى الحياة من جديد ليقدمها نصيحة غالية إلى دعاة المحافظة على سلطانهم ... هذا على الرغم من اختلاف المنطلق بين روسو وبين سكينر . وكان قد سبق أن انتقد سكينر إيمان روسو بالعقل والحرية ، لأنهما مفهومان تقليديان . ولكن سكينر هنا معجب بنصيحة روسو إيما إعجاب ، وهى النصيحة التى طبقها فى « فالدن ٢ » ، وكما قال فريزيار إنه ممسك بجميع الخيوط فى يديه . وإليك نصيحة روسو التى رددها سكينر بإعجاب وكما جاءت على لسانه : « جان جاك روسو من أعظم من كتبوا فى أدب الحرية ، وفى كتابه الرائع « إميل » يقدم نصيحة للمعلمين يقول فيها [ليس ثمة إخضاع كامل كالإخضاع الذى يحفظ مظهر الحرية ، لأن المرء بهذه الطريقة يأسر الإرادة نفسها . فالطفل المسكين الذى لا يعرف شيئا ، ولا يستطيع عمل شىء ، ولم يتعلم شيئاً ، أليس هو تحت رحمتك ؟ ... ما من شك فى أنه يجب ألا يعمل إلا ما يريد ؛ ولكن ينبغى ألا يريد إلا ما تريده أنت أن يعمله ، وينبغى أن لا يأخذ أية خطوة لا تتوقعها أنت ، وينبغى ألا يفتح فمه دون أن تكون على علم بما سيقول » .

هذه هى النتيجة المنطقية للنظرة السلوكية ولإيمان سكينر بأن الحرية الفردية ، كما يقول هو ، ليست سوى نوع من الجنون روجت له الثقافات الإنسانية التقليدية . ولكن علم النفس قادر على التحكم فى سلوك المجانين ، وقادر على تحويل المجتمع إلى نوع من الحاضنة أو دار حضانة لفئران التجارب ، ويحقق المثل الأعلى المنشود والمغروس اصطناعا ؛ أو لنقل بلغة بيرس وجيمس ، المثل الأعلى الذى أصبح اعتقاداً وعادة تكونت لدى أبناء المجتمع أو فرضت عليهم وتوهموا أنهم يفعلون بملء حريتهم ما يريدون .

الهرب من الحرية :

وينطوى مفهوم سكينر الاجتماعى والفلسفى على نقد حاد لما يسمى الحرية الفردية . ولكن نقده نقد سلبى غير بناء ، ذلك أنه يصطنع معنى خاصا للحرية الفردية هو أقرب إلى معنى التحلل من القيود التى يضيق بها صاحب الفكر الرومانسى ، وأبعد ما يكون عن المعنى الاجتماعى الذى أشرنا إليه فى صدر هذه الدراسة .. ومن ثم فإنه ينتقد مفهوم الحرية الفردية فى المجتمع البرجوازى ، ولكن نقده هذا يأتى من اليمين . ويمثل ردة أو محاولة لتجريد الإنسان من كل ما يثبِّت أقدامه فى صلابة على أرض الواقع .

فى رأى سكينر أن الحرية صفة يسبغها الواقع الخارجى على الإنسان . فالفرد الحر هو من يعيش فى بيئة حرة بمعنى بيئة بلا عوائق . ولكن أين الدافع الداخلى بما يحتويه من مشاعر ومنافع وروابط للعلاقات الحرة التى تدفع إلى الرغبة فى المزيد من الارتقاء ؟ هذه جميعها أوهام . إن الإنسان والكائنات الحية الدنيا فى هذا سواء . إذ تعمل جميعا على تحرير نفسها من العلاقات والاتصالات المؤذية . وهذه كلها أمور تجرى على المستوى الحسى المباشر . ويتحقق نوع من الحرية بواسطة أشكال بسيطة نسبيا من السلوك يقال لها الأفعال المنعكسة . يعطس شخص فيخلص الشُعَب التنفسية من المواد الضارة أو المثيرة . ويقىء فيحرر معدته من الطعام السام ... وحينما يوضع الناس فى محبس فإنهم يكافحون بغضب وغيظ حتى يحرروا أنفسهم » . وهكذا يساوى الحرية ، أو يحوِّل الحرية إلى مجرد فعل منعكس مثل عمليتى العطس أو القىء ، وهى سواء عند الإنسان والحيوان . حتى رغبة نزيل السجن فى الحرية هى فقط الخروج من بين الجدران ، إلى ما وراء القفص أو الأسوار ، وبعدها ينتهى كل شىء ، أو تكون قد حلَّت قضيته دون أى هدف أبعد ... إذ لا قضية على الإطلاق . وفقدت الحرية مضمونها الاجتماعى والتاريخى الانسانيين ، كما تفقد الحرية كل أساس نظرى أو فلسفى يعبر عنه المجتمع لا الفرد وحده فى صورة فكر حافز أو وعى دافع للسلوك ومحدد لطبيعته وهدفه .

والحرية بهذا المعنى ، وهى بالفعل كذلك عند سكينر ، هى الهرب يقول سكينر : « يلعب الهرب من المتاعب وتجنب المشاق دوراً أهم بكثير فى الكفاح من أجل الحرية حينما تكون الظروف البغيضة من صنع الناس الآخرين .. فمثلا نجد مراقب العبيد يحث عبداً على العمل عن طريق ضربه بالسوط كلما توقف ، وباستئناف العبد للعمل ينجو من الضرب بالسياط . [وطبعا نال بذلك حريته !!] .. الحرية سلوك هروبى ... منهج لا يدفع إلى الثورة من أجل تغيير المتاعب ، بل الاستسلام .. المحافظة على النظام مهما كانت آلامه .. القوة أو القسوة من أجل الحفاظ على الوضع القائم واستتباب الأمن والأمان ، وعلى المحكومين الطاعة والاستسلام فى ذلة ، وكفاهم رضا الحكام . وأى سلوك غير هذا شذوذ . إذ يقول : « وهناك نمط شاذ آخر من النجاة يتمثل فى الهجوم على من ينظمون ويوجدون الظروف المنفرة ، والعمل على إضعاف قوتهم أو تدميرها » . ولا ريب فى أن السلوك الشاذ غير مستحب بل بغيض فى عينى سكينر . ولكن ليكن شعار المظلومين والمعذبين فى الأرض مقولة الشاعر الساخرة : « دعونى آكل العيش بالجبن » أو « أهرب تسلم وبذا تغدو حراً !! » ، وليلتمس كل سبيله إلى الهرب حتى ولو كانت هذه السبيل هى العقاقير والمخدرات . ولماذا لا ، إذا كانت الحرية هى الفراغ ، والأحرار هم من لديهم فراغ كبير ليعملوا ما يحلوا لهم جتى ولو امتلأت حياتهم مباذل وخطايا .

وها هو ذا ما يقوله سكينر : (بعض الناس لهم من السلطة أو القوة أو المال ما يكفى لإجبار الآخرين ، أو اقناعهم بالعمل فى خدمتهم بحيث لا يبقى لهم ما يعملونه إلا القليل . هؤلاء لديهم « فراغ كبير ») . ويقصد سكينر بذلك أن لديهم حرية فردية واسعة ... إذ يضيف قائلا : « ويبدو أن كل هؤلاء قادرون على أن يعملوا ما يحلو لهم ، وهذا هدف طبيعى لمؤيدى مذهب الحرية . فالفراغ هو خلاصة الحرية » . وبذا أضحت الحرية الفردية هراء ، فارغة من أى مضمون . إنها

فوضى ومتع وملذات حسية لإنسان هو حيوان بطبيعته وممارساته السلوكية : وهى لا عقلانية كاملة ، ولا مسئولية أخلاقيّة حسب فهم سكينر ومن سبقوه . ثم إن الفراغ عند أهل الثراء والسلطة شأنه شأن أى فراغ ليس له مضمون اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى ، ولا يقابله حرمان من فئة العاملين المكدودين غير المحظوظين ، فهؤلاء ليسوا أحرارا أو قل ببساطة ليسوا من أهل الفراغ .

ولكن ماذا لو ملأ الحقد قلوب هؤلاء المحرومين من « الفراغ » ولن نقول الحرية . علاج الحقد عند سكينر سهل يسير ، وذلك عن طريق التحكم من خارج فى سلوكهم ، أو دفعهم إلى طريق الفساد والرذيلة . هكذا فى صراحة وفجور . وبذا ينعمون بالحرية ، أو لنقل العبارة فى مقلوبها ينعم أهل الثراء والسلطة بالحرية إذ يخلو لهم الجو . يقول سكينر : « **يمكن لحكومة ما أن تحول دون لجوء المواطنين إلى الردة والنفور ، وذلك بجعل الحياة أكثر إمتاعا - بتوفير الغذاء ووسائل الترويح ، وتشجيع الألعاب والقمار ، واستعمال المشروبات الكحولية ، والعقاقير المخدرة والمسكنة ، ومختلف أنواع السلوك الجنسى ، بحيث تكون آثار ذلك جعل الناس فى متناول يد السلطة وغير بعيدين عن عقابها ، وردعا لهم** . وقد أشار الإخوة غونكورت إلى ازدياد الأدب والفن الأباحيين فى فرنسا فى زمنهم فكتبوا « إن الأدب الإباحى يخدم مصالح امبراطورية سافلة .. إذ يستطيع المرء أن يدجن شعبا كما يدجن الأسود بالاستمناء » .

هذه هى نصيحة سكينر وأغلى وصاياه التى أسداها إلى أهل الثراء والسلطان ، وإلى جميع الحكومات التى تسعى إلى ترويض شعوبها . ولعل ذلك الأسلوب الناعم أنجع من الأسلوب الفظ الذى قال به بيرس حين دعا إلى استخدام بطش السلطة لتثبيت الاعتقاد ... وهكذا يكون الشعب حرا بعيدا عن أذى السلطان ، هاربا إلى عالم الخيال ... ولنا أن نسأل كم من نظم حاكمة افادت من استغراق شعوبها فى متع العقاقير وملذات الحس وأوهام المخدرات ؟ ... وكم كان الثمن !!؟

النازية فى ثوب جديد

إذا كانت الحضارة الغربية تواجه أزمة فإنها أزمة إدارة ، ولكن من ناحيتين ! إذ يلزم توافر سلطة قوية لا تخضع للموروث من تدابير الإصلاح الليبرالى لأن هذا مظهر ضعف . وإن العلم وتجارب العلماء على حيوانات التجارب تؤكد إمكانية مطلقة للتحكم فى السلوك ، سلوك الحيوانات والإنسان على السواء . والوجه الثانى أن الإنسان يخضع للقوة ، تكبح نوازعه الشريرة واللا عقلانية . وذلك لأن علة الشرور الاجتماعية تكمن فى السلوك البشرى وطبيعته . والخطأ كل الخطأ فى ذلك التقليد الموروث عن النزعة الفردية التى



غرست وهما اسمه الحرية الفردية والاستقلال الذاتى ، وقدرة المرء على التحكم فى سلوكه ، ومسئوليته عن أفعاله ، ومن ثم أعطته اعتبارا ليس أهلا له . ولهذا أفضت هذه النزعة إلى نتائج مدمرة للمجتمع . وإذا كانت الحضارة الغربية الحديثة ترتكز على الإيمان بالحرية والكرامة الشخصية إيمانا يصل إلى حد العقيدة ، فإنها آمنت بوهم هو علة الشرور والآثام والأخطار . لقد أدت دورها فيما مضى خلال الصراع ضد الإقطاع والحكم المطلق ، ولكنها فى أيامنا هذه باتت تمثل خطرا على المجتمع هكذا يبشر سكينر بفكرته العدمية عن الحرية الفردية .

ويتفق سكينر فى نقده للحرية من منطلق عدمى مع فريدريك نيتشه فيلسوف النازية [١٨٤٤ - ١٩١٠] ؛ ويبدو أنه اتفاق يعى به سكينر . ويشهد على ذلك التشابه بين عنوان كتاب نيتشه « ما وراء الخير والشر » وبين عنوان كتاب سكينر : « ما وراء الحرية والكرامة » . ثم إن كليهما يتخذ موقفا ميكانيكيا فى نظرته إلى الإنسان وإلى الحرية الفردية وهو ما تمثله نظرة سكينر إلى الإنسان حين يطبق عليه نتائج تجاربه فى علم النفس على الفئران وتعديل سلوكها من خلال الأفعال المنعكسة الشرطية . ورأى نيتشه أن علم النفس هو المسئول عن تعزيز الإرادة من أجل السلطة ، وكذلك سكينر يقول على لسان بطل روايته (فالدن ٢) إن علم النفس أو تكنولوجيا السلوك ، هو علم العلوم ، وهو ما أكده ثانية فى كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » . والناس عند نيتشه دهماء ورعاع ، وكذلك العامة عند سكينر « لا حول لهم ولا طول » آلات يصنعها

الحاكم حسب الطلب . ثم أخيرا كان نيتشه موضع إعجاب وليم جيمس أيضا الذى ورث عنه سكينر نظرته البرجماتية .

لقد كان فريدريك نيتشه داعية لفلسفة الإرادة ، أو النزعة الإرادية ، ومؤسسا لنزعة لا عقلانية . الحياة عنده هى إرادة القوة ، والقوة هى معيار لتقييم أهمية الظاهرة . وقيمة المعرفة فى فعاليتها من حيث هى « إرادة للقوة » أو أداة لاصطناع القوة بغية السيطرة ... ولكن سيطرة السوبرمان أو سيطرة الصفوة ...

وكذلك ذهب سكينر إلى ضرورة أن يكون الحكم للأقوى والصفوة ، على الرغم من اعتراض المدافعين عن الحرية والكرامة . ويدعم رأيه بقول مأثور عن ت.هـ. هكسلى الذى فيه « يعترض المدافعون عن الحرية والكرامة ... قائلين إن عالما كهذا لا يعنى سوى الخير الآلى » إن ت.هـ. هكسلى لم ير بأسا فى ذلك إذ قال : « إذا وافقت أى قوة خارقة على أن تجعلنى دائما أفكر بما هو حق ، وأفعل ما هو صحيح ، على شرط أن أكون على شكل ساعة فأعبأ كل صباح قبل أن أغادر فراشى ؛ فإننى سأقبل العرض على الفور ثم يقول : « وليس هناك من سبب يبرر وضع العراقيل أمام التقدم نحو عالم قد يكون الناس فيه طيبين بصورة آلية ... والشخص المسئول أو المتحكم فى مصائر الآلات البشرية هو الشخص الأجدر والأقدر والأقوى ومن ثم المستحق لهذا ... إن مفهوم المسئولية لا يفيد هنا كثيرا ، فالقضية خاصة بالقدرة على التحكم من جانب الحاكم وقابلية الانضباط من جانب المحكومين » .

ويحاول نيتشه فى كتابه « ما وراء الخير والشر » ما حاوله سكينر من بعده أن يغير رأى القارىء فى معنى الخير والشر ، ونراه يمتدح « الشر »... وإذا كان سكينر يلقى باللوم على النزعة الفردية المؤمنة بالحرية ، والتى شاعت حينا فى تاريخ الفكر الأمريكى بين أوساط دعاة التغيير ، ويرى أنها هى المسئولة عن الكثير من الشرور ، وأنها إذا استمرت ، سوف تقود المجتمع إلى نتائج مدمرة . كذلك أكد نيتشه من قبل فى كتابه سالف الذكر أن من الخطأ القول إن من واجب الإنسان العمل على انتصار الخير وإزاحة الشر . إن كلمة الخير أوقيمة الخير ظاهرة من ظواهر الضعف ، وصدقة يسألها الضعفاء فى ابتذال من الأقوياء ولهذا يقول نيتشه مؤكدا النزعة الفردية : « إننى أكره عبارة جون ستيورات مل التى يقول فيها « لا تفعل مع الآخرين ما لا تريد أن يفعلوه معك » . أو بعبارتنا العربية إنه يكره مقولة « حب لأخيك ما تحب لنفسك » . ذلك لأن هذا الحب ليس قيمة أخلاقية اجتماعية لأنها تجاوز للمصلحة الفردية واحتكام لمعيار آخر غير معيار المنفعة .... وإن هذا كما يرى نيتشه فرض وضيع للغاية ، وهو فرض لا وجود له أيضا فى مجتمع سكينر . الفضيلة الحقة ليست للجميع ، أى ليست مشاعا ، وإنما يتعين أن تبقى سمة مميزة للأقلية الأرستقراطية ... الفضيلة تعزل صاحبها عن غيره ، وهى ضد النظام وضارة بمن هم دونه من الناس . وعلى نفس هذا النسق يرى سكينر أن أنبل القيم يمكن أن تصبح موضع شك إذا ما رفع لواءها عناصر اجتماعية ينظر إليها المجتمع نظرة متدنية .

ومثلما ذهب مفكرون أمريكيون سابقون إلى أن القانون الطبيعى ليس هو المساواة بل عدم المساواة ، وحرية المشروعات الفردية ، وأن البقاء للأقوى ، والقوة صانعة الحق وسنده ومبرره . وأن هناك من جاءوا إلى الحياة ليعانوا الظلم عدلا وحقا لأن هذا قدرهم ومكانهم ؟ وأن ثورتهم أو تمردهم ثورة وتمرد على الطبيعة ونكران للحق وتحد له . وإذا كان سكينر لا يطيق الحرية ويراها من الموروثات الثقافية البالية ، والتشبث بوهم الحرية ركض بالإنسانية إلى هاوية الجحيم ، كذلك كان رأى نيتشه فيلسوف النازية قبله حين قرر أن إرادة القوة لها الأولوية الأخلاقية . وأعرب عن حبه للقسوة والحرب والكبرياء الأرستقراطى .

وأكد نيتشه ، مثلما أكد من بعده فلاسفة أمريكا ولسان حال رسالتها إلى العالم ، أن الأخلاق فى خدمة الأقلية الأرستقراطية وهى أداة لتمييز الأقلية ، ولها حق الادعاء المستقل فى الاستمتاع بالسعادة والرفاهية ... أما العامة فإنهم سقط متاع ؛ عليهم أن يعانوا من أجل إنتاج إنسان عظيم . ويقول سكينر إذا كنا لم نعد نلجأ إلى التعذيب فيما ندعوه بالعالم المتمدن ، فإننا مع ذلك لا نزال نستخدم على نطاق واسع الوسائل العقابية فى كل العلاقات المحلية والخارجية . ومن الواضح أن هذا يتم لأسباب صحيحة . **لقد خلقت الطبيعة الإنسانية بطريقة من شأنها أن تتيح السيطرة عليها عقابيا ... ويبدو أن الحاجة إلى العقاب تحظى بتأييد التاريخ** » .

ومن الضرورى فى رأى نيتشه أن يشن أصحاب السمو من الناس الحرب على الجماهير والعامة ، وأن يقاوموا النوازع الديمقراطية السائدة ، ذلك لأن

أصحاب الحال الوضيع يتكاتفون لكى يصنعوا من أنفسهم سادة ... وهكذا يفضى اللين إلى سيطرة الدون والحثالة الذين أغوتهم فلسفات الضعف التى جاءت على لسان روسو والعبيد والاشتراكيين والعمال والفقراء ... وهؤلاء هم من يتعين على أصحاب السمو والرفعة أن يحاربوهم ؛ وهؤلاء الذين يؤلفون فيما بينهم عامة الناس أو جماهير الشعب بحاجة إلى حكم قوى يخضعون له ويوجه خطاهم . وفى هذا يقول نيتشه : « الهدف المنشود هو أن تتوافر هذه الطاقة الكبرى من العظمة التى يمكنها أن تصوغ إنسان المستقبل عن طريق الضبط والربط ، وعن طريق إبادة الملايين من العامة « سقط المتاع » .

ونسأل أليس هذا هو مجتمع سكينر فى روايته [فالدن ٢] حيث يستخدم الحاكم تكنولوجيا السلوك لتحقيق الضبط والربط ، والذى يدعونا إليه أيضا فى كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » ويحدثنا فيه عن أهمية تكنولوجيا السلوك لتحقيق هذا الهدف ؟ ... وأليست هذه هى دعوة سكينر لكى يكون الحكم للأقوى ، ومن ثم البقاء له أيضا ، وأن تكون السيادة له سلطانا وثقافة ؟ وها هو يؤكد أن الحكومة المتساهلة هى تلك الحكومة التى تترك التحكم لمصادر أخرى غير سلطانها . ويقصد بالمصادر الأخرى المؤسسات الاجتماعية على اختلافها مثل المجالس النيابية والقضائية وغيرها ، فهذه عنده وسائل ضعيفة ، أو مظاهر ضعف ، تقوم على التساهل والإرشاد والحوار بدلا من العقاب ويقول : « الغلطة الأساسية التى يقترفها كل أولئك الذين يختارون الأساليب الضعيفة فى التحكم هى افتراضهم أن توازن التحكم متروك للفرد بينما يكون فى الحقيقة متروكا لظروف أخرى ... » وبعد أن ينفى دور الإنسان وينفى حريته تماما لأنه خاضع بالضرورة لسلطة قوية يقول : « يبدو أن حرية الإنسان المستقل وكرامته تكونان مصانتين حينما نستخدم فقط الأشكال الضعيفة وغير البغيضة فى التحكم ... » .

ويؤيد سكينر رأيه بشأن ضرورة التحكم استناداً إلى القوة بتقديم أمثلة منها دور الأم فى تربية طفلها وقسوتها عليه وعقابها له للحيلولة دون الوقوع فى الخطأ مثل محاولة عبور الطريق ... ويقول : « الأقوى،الغلبة ، والحق والحرية ... !! » ويقول إن المطلوب هو قدر أكبر ، وليس قدرا أقل ، من السيطرة المقصودة التى تهدف إلى فرض ثقافة معينة ، وخضوع العقول وفقا لها . ويؤكد أن الحرية قرين السلطة أو القوة ؛ فإن من يملك القوة أو السلطة لابد له ، وحقه أيضا ، فى مجال الممارسة الاجتماعية أن يمارس هذه السلطة ، وطبيعى أن يمارسها لمصلحته .

معنى هذا أن الأقوى له البقاء ، وهو الأحق بالسلطة ، وقوته تصنع حقه وتبرره . ومن ثم تكون ثقافته هى الغالبة



وصاحبة السيادة « إن مبدأ التطور قد استخدم ليبرر التنافس ما بين الثقافات فيما يسمى » « مبدأ الداروينية الاجتماعية » . لقد قام الدفاع عن الحروب بين الحكومات والأديان والنظم الاجتماعية والأجناس البشرية . والطبقات على أساس أن البقاء للأصلح هو قانون الطبيعة – وهى طبيعة « حمراء الظلف والناب » . **وإذا كان الإنسان قد خرج من الصراع وهو سيد الأنواع ، فلماذا لا نتطلع إلى سلالة بشرية تكون سيدة السلالات ؟ وإذا كانت الثقافة قد تطورت بعملية مماثلة ، فلماذا لا نتطلع إلى ثقافة سيدة الثقافات ؟**

إذن لتكن شريعة الغاب هى دائما وأبداً الحكم بعد سقوط كل المعايير الأخلاقية وغلبة اللا عقلانية ، وتمجيد القوة . وهل نجد بعد ذلك أى فارق بين فكر نيتشه الذى كان ركيزة وتبريراً للعنصرية النازية ونزعة التفوق العرقى وبين سكينر الذى يبرر هيمنة ثقافة الأقوى سلاحا أو ظلفا ونابا !؟

تكنولوجيا التحكم فى السلوك الإنسانى :

راجت المدرسة السلوكية فى علم النفس منذ مطلع العشرينيات من هذا القرن وامتد أثرها إلى علوم اجتماعية كثيرة وظهرت هذه المدرسة فى مواجهة المنهج الذاتى فى تفسير السلوك والذى ساد الدراسات النفسية آنذاك ارتكازا على الخبرات الباطنية النفسية للإنسان ، أو ما يعرف بمنهج الاستبطان والذى اعتمدت عليه أساسا مدرسة التحليل النفسى . وتأثر جـ . وطسون ، عالم النفس الأمريكى

ومؤسس المدرسة السلوكية ، بفكر وتعاليم العالم الروسى ا.ب. بافلوف عن الفعل المنعكس الشرطى . ورفض وطسون القول بالموازاة العقلية والبدنية فى تفسير النشاط العصبى الراقى . ورفض السلوكيون اعتبار الوعى جوهرا مستقلا تماما ، وهم على حق فى هذا . كما رفضوا القول بأن الوعى له وجود حقيقى موضوعى كامن فى أشكال من المادة شديدة الرقى ، وكانوا على خطأ فى هذا . وهكذا ردوا علم النفس إلى علم وظائف أعضاء ولا شىء آخر . وأنكروا أى فارق كيفى بين الإنسان والحيوان .

خلص وطسون من خلال تجاربه على الحيوانات ، وخاصة الفئران ، إلى أن النشاط العصبى الراقى ليس سوى أفعال منعكسة شرطية ، وأنها جميعا سواء عند الحيوان والإنسان . أى اختزل النشاط فى حدود منبه من البيئة واستجابة من الحيوان أو الإنسان . ومن ثم سلوك الإنسان شأنه شأن فئران التجارب ، ليس سوى ردود أفعال حركية أو ميكانيكية ، ولا حاجة بنا إلى افتراض شىء اسمه الوعى أو الشعور أو الخيال أو الإرادة ... فهذه أسماء بغير مسميات ولا وجود لها ، أو قل ميتافيزيقا مثلما قال وليم جيمس ... وفى ضوء هذه النتيجة رأى وطسون ، والسلوكيون معه ، أن بالإمكان التحكم فى السلوك الإنسانى وتشكيل الشخصية الإنسانية . وامتد أثر السلوكية إلى العلوم الاجتماعية الأخرى . وأفادت بها أنشطة اجتماعية وسياسية وأمنية واقتصادية على نحو ما نرى فى نظام الإعلانات التى تتكرر لترسيخ اسم السلعة فى الأذهان وتتحول إلى وسواس يدفع المشاهد قهرا إلى الشراء والاقتناء ، أو على نحو ما نرى فى عمليات غسيل المخ من خلال التعذيب والدعايات المتكررة فى مجالات الأمن السياسى ، وهى أساليب دعمتها وسائل التطور التكنولوجى والتى يطلق عليها الآن اسم برمجة الأفكار . وهكذا يتطابق منهج السلطة فى تثبيت الاعتقاد الذى قال به بيرس مع المنهج السلوكى .

وذهب سكينر ، والسلوكيون الجدد بعامة ، مذهب وطسون مع اضافات وتعديلات قليلة . وقدموا ما يعرف باسم السلوكية الفاعلة Operant Behaviorusm وهو المذهب الذى طغى وساد فى الستينيات وكسر احتكار التحليل النفسى فى مجال العلاج . وقدم طرقا جديدة للتدريب فى مجال الإصلاح الجنائى . وكان له أثره الواضح فى مجال التعليم والوسائل التعليمية والفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب سكينر فى علم النفس هى أن جميع الكائنات الحية ، بما فى ذلك البشر ، يتأثرون بدرجة كبيرة بنتائج سلوكهم . وهو ما يعنى أن السلوك صفة محورية للحيوانات والناس . ويعنى أيضا أن نوع النتيجة يؤثر على سلوك تال للسابق . والسلوك ونتائجه مجالهما البيئة الخارجية ، ولهذا فإن البيئة هى مفتاح التغيرات التى تطرأ على سلوك البشر .

وبناء على هذه النظرة رفض سكينر ، ومن ذهب مذهبه ، الصيغة التى قال بها وطسون فى تحليل السلوك إلى منبه — استجابة ، وأضافوا عاملا آخر سموه العامل الوسيط أو المتغيرات الوسيطة بين المنبه — الاستجابة ، إشارة إلى حالة الكائن الحى المستجيب مثل المهارة أو الحاجة — وهو ما يعنى الاهتمام بالاستجابات المختلفة للكائن الحى على منبهات البيئة واضعين فى الاعتبار الخبرة الماضية التى اكتسبها الكائن الحى . ويرى سكينر أن هذا العنصر الوسيط أو الحالة والخبرة ، هى الخاصية الرئيسية المميزة للكائن الحى . وهكذا يساوى سكينر بين جميع الكائنات الحية على اختلاف مزاتبها فى سلم التطور بما فى ذلك الإنسان . فالذكاء وحياة النفس والنشاط العقلى دخلت عند وليم جيمس والسلوكيين ، ومن بينهم وطسون ، مجال البيولوجيا ، وأصبح العقل امتداداً طبيعياً للذكاء الحيوانى. ومحددات سلوك الإنسان هى الاعتقاد ، الذى هو حزمة من العادات السلوكية ، أو الغاية ، وهى بنفس المعنى . وساروا فى هذا على نفس الدرب الذى سار فيه علماء البيولوجيا أصحاب النظرة الميكانيكية فى أواخر القرن ١٩ ومطلع العشرين من أمثال لويب الذى حدثنا عن الانتماء الضوئى وكيف أنه هو العامل المحدد لسلوك النبات ، ثم طبق وزملاؤه هذا على الحيوان والإنسان . وكان هذا هو معنى إخضاع سلوك الإنسان وفكره وعقله للدراسة المعملية فى ضوء مفهوم وإمكانات العصر .

وهذا عين ما نجده عند سكينر ، إذ يلتزم منهجا ركيزته الحتمية الميكانيكية وهو المنهج الذى يعود بنا إلى عصر نيوتن فى فهم العلم وتطبيقه على التجارب النفسية . ومن ثم نراه يغفل الفارق الكيفى بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية من حيث منهج الدراسة . ودفعه منهجه الميكانيكى إلى النظر إلى الظواهر النفسية ودراستها باعتبارها أجزاء فى آلة وليست كلا متكاملا متفاعلا فى عملية تاريخية مطردة .
وأفضت المبالغة فى الحتمية الميكانيكية إلى إلغاء الإنسان ككيان له وجود متميز

أرقى كيفيا من الحيوانات الأدنى من حيث التطور ؛ وأبرز سمات هذا الارتقاء هو الوعى ، فالإنسان عند سكينر آلة . وما يصدق على الفئران والحمام يصدق عليه ؛ وبذا يكون التحكم فيه من خارج أى من ظروف البيئة . والتزم سكينر بالفعل بنتائج تجاربه على الفئران وطبقها كما هى نظريا على الإنسان على أساس المماثلة دون إجراء تجارب على الإنسان . وربما اكتفى بعمليات تعلم إنسانية أولية بسيطة دون بحث الوظائف المعرفية مثل التحليل والتقييم والأحكام المركبة والمفاهيم المركبة .. الخ .

ومضى سكينر بمنهجه إلى غايته ، إذ يقرر أن مفهوم الإنسان المستقل ليس سوى وسيلة نستعملها لتفسير ما لانستطيع تفسيره بأية طريقة أخرى ، بمعنى أنه بدعة لا أساس ولا وجود لها ، أوحيلة لغوية نستخدمها ولهذا يستطرد قائلا لقد بنينا مفهوم الإنسان المستقل من واقع جهلنا ... ولذا حق لنا أن نقول للإنسان بصفته إنسانا مع السلامة وليخلصنا الله منك . ويصدق ذات الرأى على مفهوم العقل وهو مفهوم معطِّل . إذ أن عالم العقل ، أو القول بوجود عقل ، يستأثر بالاهتمام ويحول دون الاعتراف بالسلوك على أنه موضوع قائم بذاته . بل إننا فى هذه الحالة نعتبر السلوك مجرد عرض لأفعال العقل .... كذلك نهمل الظروف التى يعتبر السلوك نتيجة لها . والتفسير العقلى [أى القول بأن العقل هو العلة الفاعلة للسلوك] يضع حدا لحب الاستطلاع . والملاحظ أنه إذ يهاجم المفهوم الميتافيزيقى القديم عن العقل ، يوسع نطاق الهجوم ويعممه بحيث يسقط ضمنا التفسير العلمى النشوئى الارتقائى لمعنى العقل على نحو ما نجد عند علماء آخرين من أمثال بياجيه أو هنرى فالون .

إن الإنسان آلة بمعنى أنه نظام معقد له مبادىء وقوانين ... أى سلوك يخضع لقواعد ... فالعبد الذى يعمل فى حقل القطن ، وماسك الحسابات ، والتلميذ الذى يدربه معلمه ، كل هؤلاء آلات . وإذا قلنا إن الإنسان حيوان فليس فى هذا ازدراء له أو افتئات على الحقيقة ذلك لأن الإنسان هو الذى أضفى على نفسه تشريفا لاداعى له .

وحاول سكينر ذات مرة أن يدفع عن نفسه هذا الاتهام فقال : واضح زيف هذا الرأى ؛ لأن كل ذى عينين يمكن أن يلحظ الفوارق بين الفئران والبشر ولكن البشر يشاركون الفئران فى بعض القسمات النفسية . حقا إن الحيوانات والبشر تخضع لقوانين سلوك محددة ، وتعدل تصرفاتها تحت تأثير الثواب والعقاب . ثم يضيف : إن سيكولوجيا الفئران لا تكفى وحدها لتستوعب كل سلوك الإنسان . وهوما يعنى أن الفارق يتعلق بالأسس التى يمكن إضافتها إلى أسس دراسة الحيوانات الأدنى مرتبة . ويصبح الإنسان حسب هذه النظرة مجرد حاوية أو خزانة لأفعال منعكسة شرطية .



ويصل سكينر الى غايته التى ابتغاها من هذا المنهج وهو إننا مخدوعون إذ نتصور أن المرء حر قادر على اختيار أفعاله أو التحكم فيها . وإذا كانت الفعالية للبيئة وحدها ، إذن لم يبق إلا التحكم فى السلوك من الخارج ـ خاصة أن المجتمع كعلاقات لا وجود له وإنما الموجود فى الواقع هو تجمع أفراد ... الجنس لا وجود له إلا كجماعة من الأفراد وكذلك الحال بالنسبة للأسرة أو القبيلة أو السلالة أو الأمة أو الطبقة ... الفرد هو دائما الذى يتصرف ويتغير .... والبيئة هى المسئولة عن تطور الجنس البشرى .

واستطراداً ، يتناول سكينر مشكلة الوعى عند الإنسان فيعود الى ما قاله وطسون من أن الأفعال المنعكسة الشرطية هى بناء فوقى يهيمن على الغرائز الفطرية ؛ وأن هذه الشبكة المعقدة من الأفعال المنعكسة تشتمل على ما نسميه الوعى ، أى أن الوعى هو جماع الأفعال المنعكسة الشرطية . ويصبح الفارق بين كائن حى وآخر هو فارق كمى لا غير .. وينتقل سكينر خطوة أخرى أبعد من وطسون ويقدم لنا بديلا عن الوعى وهو ما أطلق عليه عبارة «السلوك الفعال» وهو فى رأيه بناء فوقى فسيولوجى مركب أعلى من الأفعال المنعكسة الشرطية . ويشبه هذا السلوك الفعال عدسة حية يتكيف شكلها حسب خبرتها السابقة . إذ يزداد سمكها إذا سقط عليها شعاع لاذ ، وتضيق أو ترق إذا كان الضوء يؤذيها ، بل وقد تدور على محورها لتعكس كل الضوء وترده . ويرى سكينر أنه لا حاجة بنا لكى نضفى على هذه العدسة صفة الوعى بسبب سلوكها النشط هذا . إنها خبرة وليدة الماضى

تفيد بها العدسة ولا شيء أكثر من ذلك .

ويقول إن الفلاسفة وعلماء النفس الذين أضافوا إلى الحالات الفسيولوجية المختلفة لجسم الإنسان الحي مسميات أخرى مثل الإرادة والضمير والموهبة والأهداف والنوايا . إلخ إنما وقعوا فى ذات الخطأ الذى وقع فيه علماء الطبيعة والكيمياء خلال القرنين ١٨ ، ١٩ حين اختلقوا اصطلاحات لمسميات لا وجود لها مثل «الثرموجين» أو ««الإثير» لوصف عمليات الاحتراق أو انتقال الضوء عبر الفضاء الخارجى وينشأ هذا السلوك الفعال عند الإنسان والحيوان ويتطور تحت تأثير البيئة بما فى ذلك البيئة الاجتماعية فى ضوء علاقة المنبه / الاستجابة حيث أن البيئة قد تشجع أو تعاقب الكائن الحى على سلوك ما . وتتراكم المنبهات والاستجابات لتتألف منها خبرة سلوكية هى مناط التحكم الذاتى أو التحكم فى البيئة سواء بالتلاؤم معها أو بالتأثير فيها .

هكذا يتضح لنا مفهوم سكينر عن تكنولوجيا السلوك أداة لهدف ينشده ، أو أداة لتغيير الإنسان من الخارج : إنها الربط بين المثوبة والعقوبة لتكوين ذخيرة سلوكية لدى الحيوان أو الإنسان على نحو ما نرى فى التجارب على الحيوانات . ويتضح لنا أيضا كيف أن سكينر قد تخلى تماما عن الواقع النفسى ، أو عن الوجود الحقيقى للكيان النفسى بمدلوله الاجتماعى النشوئى الارتقائى ، وضحى به لحساب الكيان العضوى المادى فحسب . وهذا هو ما يقوله بوضوح فى كتابه : عن السلوكية إذ يقرر فيه ، أو يردد فيه ، كلام وليم جيمس من أن السلوكية الراديكالية لا تنكر حقيقة «العالم الفردى» وإنما تراه صورة مقابلة للعالم الطبيعى الخارجى ، والفارق أنه محصور داخل الفرد المعنى وكل ما اصطلح الفلاسفة على تسميته «العالم العقلى» مثل حرية الاختيار ، وحرية الإرادة والضمير ... إلخ هى فى رأيه حالات نفسية وظيفية للكائن الحى الذى يخضع بصورة متصلة لتأثير البيئة ... وإن هذه الاصطلاحات ما هى إلا مسميات لأشباح وهمية لا وجود لها . وقولنا إن «س» من الناس موهوب يساوى قولنا إن لديه سلوكا عميق الجذور غير معروف المنشأ تحديداً . وقوة الإرادة ليست سوى استجابات قوية على الظروف الخارجية . والأهداف والنوايا والاقتناعات البشرية والضمير الإنسانى ليست كلها سوى خبرة الإنسان السلوكية . التى تجمعت وارتبطت بعمليات الحرمان والجزاء السابقة من خلال علاقته بالبيئة المحيطة به ، أى عادات ، ومن ثم اعتقادات تكونت ورسخت فالإنسان سلوك ظاهرى يشبه البطارية التى يجرى شحنها ثم تفرغ شحنتها هى..هى من خلال ردود أفعال مع البيئة الطبيعية والاجتماعية .

ويفضى بنا كل هذا ، حسب رأى سكينر . إلى نفى الوعى الإنسانى ، ثم ننفى بالتالى أى فعالية إرادية وذاتية للوعى على السلوك وهو ما يتسق أيضا مع ما ذهب إليه فلاسفة الولايات المتحدة وعلى رأسهم شارلس بيرس ووليم جيمس وجون ديوى . فالوعى ليس إلا ظلا للخارج ، وليس الظل هو الذى يتحكم فى الجسم ، بل الجسم ، أو قل البيئة الخارجية هنا ، هى التى تحدد وتحكم الظل الملازم لها . وتتلخص هذا الاتجاه العبارة الشهيرة عن السلوكيين والبرجماتيين بعامة ! «إن الإنسان لا يجرى لأنه خائف ، بل إنه خائف لأنه يجرى »

وهكذا يغدو الإنسان فى صورة فأر تجارب على نحو ما تكشف لنا رواية سكينر «فالدن ٢» . إذ يعيش فى تجمع من أفراد حيث السلطة أو الحاكم يروضهم وفق مشيئته وحسب قاعدة «المنبه ـ الاستجابة » وتكوين أفعال منعكسة شرطية أو عادات تخلق اعتقادات تتلاءم مع حاجة الحاكم . وها هنا تبدد نداء عصر النهضة وشعار التنوير عن الحرية والإخاء والمساواة وانتهكت شعارات حضارة العصر ، وتحولت الحرية الفردية والإرادة الحرة والوعى والضمير إلى أشباح تثير الاستهجان . ولم يعد الإنسان سوى حيوان تجارب فقد أهليته ، وبات خامة تغرس فيها السلطة ما تشاء من اعتقادات بالترهيب أو الترغيب حسب مدى مقاومته وأضحت شرور المجتمع مجرد اعتقادات خاطئة أى أوهام يمكن تغيير زاوية النظر إليها فنرى المجتمع غارقا فى السعادة . وتعطلت فعالية الوعى الإنسانى وهو أسمى ما يملك الإنسان ، وهو سلاحه الماضى الفعال لتغيير حياته وتغيير المجتمع .

وإذا كان **سكينر** استطاع الإفادة بتكنولوجيا السلوك لتعديل سلوك حيوانات وديعة وتحويلها إلى حيوانات عدوانية جارحة . كذلك فإن تكنولوجيا السلوك هى أداة السلطات الحاكمة لتعديل سلوك أفراد المجتمع . وكل من يشذ من أبناء المجتمع ويصر على التغيير . أو تحدثه نفسه عن الثورة والتمرد يمكن علاج هذا «الشر الاجتماعى» الذى أصابه عن طريق تكثيف جرعات التجارب معه على نحو ما يحدث فى عمليات غسيل المخ ... وإذا لم يجد معه هذا الدواء ، فالتعذيب هو

الأداة المثلى لعلاج الحالات المستعصية ، ولها «دور استشفاء» أو «مراكز علاج» متخصصة . وهذا هو ما قاله **سكينر** إذ بشر بإمكانية تغيير الناس بفضل «تكنولوجيا السلوك» وتحويل الصقور منهم الى حمائم وديعة ، وإبدال السلوك العدوانى بسلوك تعاونى ، وتحويل نزوع التمرد إلى طاعة أو إذعان وانصياع أو رضى واستسلام للأمر الواقع .

قال **سكينر** ذلك على لسان فريزيار بطل روايته [**فالدن ٢**] بينما كان البطل يعدد المشكلات التى يعانى منها المجتمع المحلى والعالمى ثم يقول لزائره :

«إننا بحاجة الى علم للسلوك له سلطة فعالة .. انتظر حتى يتوافر لنا علم للسلوك قوى فعال مثل علوم الذرة وسوف تشهدون الفارق بين الحالين ويقول سكينر أيضا إن معظم مشكلاتنا الرئيسية تمس السلوك البشرى ولا يمكن أن تحل بواسطة التكنولوجيا الفيزيائية أو البيولوجية وحدها . إن ما نحتاج اليه هو تكنولوجيا للسلوك . والشرط الأساسى لنجاح تكنولوجيا السلوك هو أن نتخلى عن أوهام ورثناها تتمثل فى معتقدات بالية تقول إن الإنسان ذات مستقلة أو أن ثمة شىء اسمه حرية فردية أو عقل . إن تكنولوجيا السلوك لن تحل مشكلاتنا إلا بعد أن تحل محل وجهات النظر التقليدية التى تنتمى إلى عصر ما قبل العلم . وهذه وجهات نظر محصنة تحصينا قويا ، وإن مفهومى الحرية والكرامة يوضحان مدى الصعوبة أنهما من خصائص الإنسان المستقل فى النظرية التقليدية . وهما ضروريان للممارسات التى يكون فيها المرء مسئولا عن سلوكه ويثاب على إنجازاته . أما التحليل «العلمى» فينسب كلا من المسئولية والانجاز الى البيئة .

حقا لقد كان سكينر متسقا مع نفسه ، ومع تراث الفكر البرجماتى . إذ يستحيل فى ضوء هذا المنهج الحديث عن حرية أو عن كرامة . وينتفى فى ظل هذه النظرة الحديث عن خير أو شر اجتماعيين ، فهذه كلها أوهام وتخيلات . والتسليم بهذا يعنى استسلاما كاملا للسلطة صاحبة القوة والقرار ؛ ومن ثم تأمن السلطة ، وكل سلطة ، على نفسها مغبة ترديد شعارات كريهة إلى نفسها . هدامة مثل شعارى الحرية والكرامة ....

سكينر
وهم الحرية .... ومجتمع القطيع (ب)

السلفية الجديدة .... والرضا بالظلم

تلك هى النهاية المأساوية التى انتهى اليها سكينر خاتم المرسلين من الفلاسفة وعلماء النفس الأمريكيين حتى الآن على الأقل ... وتلك هى وصاياه لإنقاذ سلطة ، وكل سلطة ، تخلت عن المثل العليا التى كانت منطلق الإنسانية خلال عصر النهضة ومع مطلع الثورة الصناعية قبل أن يرتد عنها أصحاب النزعة المحافظة ؛ وهى بالضرورة منطلق كل نهضة مقبلة : الإيمان بعقل الإنسان صاحب الدور الاجتماعى الإيجابى ، فضلا عما يضيفه كل عصر من ذخائر جديدة تخص الإنسان المبدع .



وأخطر ما فى هذه المأساة التى دفعنا اليها سكينر ليس فقط تجريد الإنسان من هذه المثل العليا ، بل النظرة التشاؤمية اللاإنسانية التى تسد الطريق أمام أى احتمال لتطور ارتقائى جديد فى الفكر والمجتمع والاقتصاد ... الخ إذ يجد كل دعاة الجمود والتقليد والمحافظة فى هذا النهج سلاحا ينتصرون به على خصومهم .... وخصومهم هؤلاء هم حملة مشعل النهضة ودعاة الصحوة والتغيير ، ويملكون عادة البديل الذى يقود الناس الى طريق الرشاد وهذا البديل هو النظرة العلمية وليدة العصر ، التى تفرق بين الإنسان والحيوان ، وتضع كلا فى مرتبته ومكانته ، مدركة الفارق الكيفى فى سياق التاريخ التطورى الارتقائى على نحو يحدد لكل ظاهرة خصائصها ، وتعرف دور الوعى الإنسانى ، الفردى والاجتماعى ، وبعده التاريخى ، وحصاد هذا الوعى من فكر واكتشاف لقوانين الحياة الطبيعية والاجتماعية ، والاهتداء بها فى تغيير الحياة وبناء المستقبل .

إن الحرية الفردية أبعد ما تكون عن مطابقتها بالفردية الأنانية .. وأبعد ما تكون عن حصرها فى إطار المشروعات الحرة الاقتصادية دون سواها ؛ وأبعد ما تكون كذلك عن الإرادة الحرة بمعنى رفض الضرورة وإسقاط قوانين ، أو

ما نراه قوانين ، حركة الواقع وعلاقات المجتمع . حقا إنها ليست حرية مطلقة على نحو رومانسى فج يلقى بالمجتمع كله إلى التهلكة تحت إغراء رنين زائف . ولكن جميع الناس يتمتعون بدرجة ما من الاستقلال فى اختيار أهداف نشاطهم وإيثارهذه السبيل على غيرها فى بلوغ الأهداف المنشودة ، وفى التحكم فى ظروف الحياة ... إلخ ويتسق الفكر العلمى للتاريخ مع النزعة الإنسانية الحقة ، ومع المثل العليا لكل نهضة اجتماعية . وإذا كان حقا أن الظروف المحيطة بالإنسان تصوغ الإنسان ، فإن من الضرورى والحال كذلك ، مع إيماننا بالفعالية المتبادلة أن نجعلها ظروفا إنسانية ، أى أن تكون ظروفا تكفل للفرد الاجتماعى حرية التطور الارتقائى الشامل .

ولكن هذا كله على نقيض ما ينشده الفكر البرجماتى ، أو الفكر الأمريكى الرسمى ، الذى تطور على مدى القرن العشرين وأصبح نظرة كلية ازدادت نضجا وشمولا مع توالى الفلاسفة والعلماء حملة لواء رسالة الفكر الأمريكى إلى العالم ، وآخرهم سكينر ، كل يبرر فى مجال تخصصه هذا النهج الذى هو فى جوهره نهج محافظ ، ويرى من حقه اتباع كل وسيلة ممكنة فى سبيل الوصول إلى حقه فى البقاء مؤكداً أن هذا هو الحق والعدل والخير لأنه النافع «له» .

فقد عمد كثيرون من الكتاب والمفكرين الأمريكيين ، بعد رسوخ أقدام البرجماتية منهجا وأداة للتفكير الى أسلوب خادع وخاطىء فى آن واحد . إذ نرى منهم من يزعم أن الحرية الفردية مفهوم اقتصادى أكثر منه سياسى . وهى محاولة مجتزأة تفضى إلى اختزال المفهوم للدلالة على معنى محدد ومحدود ، ومن ثم يفتقر الى الرؤية الشمولية ، ويبدو قاصرا عاجزا عن أى فعالية اجتماعية . ونجد هذا على سبيل المثال عند مفكرين اقتصاديين محافظين من أمثال ملتون فريدمان الحائز على جائزة نوبل والذى يؤكد فى كتابه «الرأسمالية والحرية» على أن الحرية الفردية هى حرية المشروع الخاص لأنه هو الأصل وماعداه فروع . ويرى أن إلغاء الملكية الخاصة للمشروعات هو إلغاء للحرية الفردية ولا شىء آخر ولذلك يعارض كل محاولة للتدخل فى تحديد الأرباح الخيالية لكبرى الشركات الأمريكية . ويدين هذا الاتجاه زاعما أنه اتجاه تخريبى يقوض الدعائم التى تقوم عليها الأمة الأمريكية . وهو نفس المنهج فى التفكير الذى استند إليه البعض فى تبرير اتباع سياسة انفتاح اقتصادى دون حدود أو قيم باسم الحرية الفردية . ودون التزام بحدود رؤية اجتماعية شاملة لتطوير المجتمع وفق مقاييس معتمدة اجتماعيا ومن ثم تحول الوضع كما قيل بحق «انفتاح السداح مداح» ، أو فوضى شاملة ، ونكبة اجتماعية ، وإن بدا نعمة وانطلاقا غريزيا فى عيون أفراد أنانيين أعمتهم شهواتهم . والغريب أن بيل كلينتون عارض باسم الطبقة الوسطى الأمريكية تلك السياسة التى أطلقت العنان لكبار الرأسماليين على حساب من اسماهم القوى المنتجة .

وهناك مفكر أمريكى آخر ، وهو عالم الاقتصاد الشهير هنرى واليش يقول فى كتابه «ثمن الحرية ـ نظرة جديدة إلى الرأسمالية» الصادر عام ١٩٦٠ : «يجب علينا أن نرضى ببعض الظلم الاقتصادى الذى يخلق المنافسة ... إن القيمة الأخيرة للاقتصاد الحر ليست هى الانتاج بل الحرية ، أو أن الحرية لها ثمن تدفعه ... » وإذا كان لزاما علينا أن نرفض الاشتراكية [أو لنقل العدالة الاجتماعية] وهو واجبنا ، فإننا نؤسس رفضنا هذا على قيمة الحرية ... وندفع القيمة طبعا وهى أن نتحمل قدرا من الظلم ، ولكن دون أن نسأل «لحساب من» ؟

وفى هذا الاتجاه يتحدث مفكر أمريكى ثالث هو شارلس ويتاكار charles whittakar ويقول فى محاضرة له أمام طلابه : «إن الأمل فى مساواة اقتصادية وهم وخيال . وإن المثل العليا عن المساواة تتناقض مع المثل العليا عن الحرية . حيث أن هذه لا توجد إلا على حساب تلك .. إن الأحرار غير متساوين اقتصاديا فالعدل الاقتصادى نقيض الحرية ونفى لها .

صفوة القول إن الحرية بالمعنى الأمريكى ، هى حرية القبضة الحديدية من الشركات متعدية القوميات والاحتكارات . لم تعد الحرية على لسان المفكرين الأمريكيين مشكلة فكر وأخلاق وسياسة وقانون وعلاقات اجتماعية وأهداف مجتمعية .. أى أنها لم تعد الإنسان بكل جوانبه دون تجزئة أو اجتزاء ، وأنه بدون الحرية لا مسئولية . وأنى تأتى هذه النظرة والبرجماتية تقرر ، كما أوضح وليم جيمس وسكينر ، أن الحرية وهم ميتافيزيقى ، وأن الفرد غير مسئول إنهم يعمدون الى قصر الحرية الفردية على مدلول اقتصادى ضيق ، ويسقطون منها كل أبعاد اجتماعية وإنسانية وسياسية فتبدو شوهاء عقيم . حقا إن الحرية لها ثمن ، ولكن ليس ثمنها الرضى بالظلم الاجتماعى لحساب حفنة

من الشركات أو إشباعا لنزوات حاكم مستبد . إن الشعوب تناضل من أجل الحرية ، لا باعتبارها كلمة فارغة من المعنى ، بل من أجل أهداف حياتية تنشدها ، ومنافع مستقبلية تنتظرها .

وحين ترفع الشعوب شعار الحرية أو «الموت» فإنها تعرف هذه الأهداف وتلك المغانم وما يقابلها من مغارم مشتركة . وتعنى الحرية هنا تحررا من ربقة السيطرة : اقتصادية أو عسكرية أو ثقافية ... إلخ ولهذا نجد معركة الاستقلال هى معركة من أجل تحرر وطنى سياسى واقتصادى ، وهى معركة حقوق ديمقراطية وتحرر ثقافى اجتماعى وشخصى بالتالى . إنها معركة ميلاد مجتمع وازدهار إنسانية أبنائه ... والثمن هو النضال اختيارا بين الحياة أو الموت ، وليس قبول الظلم أو الاستكانة ثمنا لحرية كلام محسوبة ومحددة الاتجاه .. ونخطىء إذا زعمنا أن الشرور الاجتماعية هى تضحية طوعية على مذبح الحرية ، وننكر أنها وليدة نظام تقتله صراعات وتناقضات عدائية اجتماعية وعقبات وعراقيل اقتصادية وفكرية ... إلخ . ونخطىء أيضا إذا ذهبنا مذهب سكينر إذ يقرر أن مشكلات المجتمع مردها الى ذات الفرد لأن النفس شريرة لا عقلانية ، أو أنها أمراض شخصية ... وأننا إذا قوّمنا سلوك الفرد ، بحيث يرضى ويستسلم ، صلح حال المجتمع ، ونخطىء مرة ثالثة ، إذا ذهبنا نفس هذا المذهب وقلنا إن تغيير الواقع أو البيئة لا يعنى غير تقديم معززات للسلوك الفردى ، ثوابا أو عقابا ، لتعديله وفق رؤية يحددها من يمسكون بخيوط المجتمع ولصالحهم طبعا .

ولكن هذه هى النظرة التى تروق دعاة النزعة المحافظة والفكر السلفى وليس غريبا أن نجد لها رواجا بين صفوفهم ، وتعاطفا ومناصرة . إذ يسود الولايات المتحدة منذ مطلع النصف الثانى من القرن العشرين ، وهى حقبة رواج فكر سكينر ، اتجاه يحمل اسم : النزعة المحافظة الجديدة . وأهم دعاة هذا الاتجاه ارفنج كرستول irving kristol الاستاذ بجامعة نيويورك ؛ وملتون فريدمان الذى عمل مستشارا اقتصاديا لأكثر من رئيس للولايات المتحدة ، وغيرهما من كبار رجال البنوك والنشر والصناعة والسياسة . ويشن أنصار هذا الاتجاه حربا مقدسة ضد كل الاتجاهات اليسارية والديمقراطية ، ويدعمون ، على الصعيدين المحلى والعالمى ، التيارات المحافظة ذات النزعات السلفية .

ويسعى أصحاب النزعة المحافظة الجديدة إلى تقديم تفسير جديد لفكرة الحرية بهدف تجريدها من أى محتوى آخر غير تبرير الملكية الخاصة والمشروع الرأسمالى الحر . فها هو وليام سيمون وزير الخزانة الأمريكية الأسبق نراه فى كتابه «وقت للصدق» يقول إن المعنى الأصيل والحقيقى لمفهوم الحرية قد أفسده الإصلاحيون الليبراليون وتحول مفهوم الحرية الى ضده . فبدلا من أن



يعنى الاستقلال عن التنظيمات الحكومية تحول إلى اعتماد متزايد على جهاز الدولة ... ثم يضيف قائلا : «إننا لا نستطيع أن ندافع عن الرأسمالية دون الدفاع عن عدم المساواة» . وهكذا يدعو أصحاب النزعة المحافظة الجديدة الى العودة أو المحافظة على مفهوم الحرية المطلقة للمشروعات الرأسمالية الخاصة ويرددون عبارات ترتكز فلسفيا على أسس النظرة البرجماتية ويرون فى هذا تأصيلاً للحرية المفترى عليها .

واتساقا مع هذه النظرة الفلسفية البرجماتية يشيع هؤلاء أن أسباب الفقر لا تكمن فى رذائل النظام الاجتماعى والاقتصادى [وهو ما لايقوله سكينر على الرغم من تكرار كلمة البيئة الى حد الإملال] ، بل ترجع الى ظروف وأسباب ذاتية تخص الأسرة والإسكان البائس ، أو هبوط مستوى التعليم أو نقص الخبرة الفنية فى العمل ، أو اعتلال الصحة ... وغير ذلك من أسباب يؤخذ كل منها على حدة دون بيان العلاقات المتداخلة والمتكاملة وبهذا فإن المساعدة أو لنقل الصدقة ، على المستوى الدولى أو الفردى ، هى أسلوب العلاج على الرغم من فشل هذا الأسلوب تاريخيا . ويرون أيضا أن المساواة ، التى يفهمونها أو يصوغونها زيفا فى معنى رومانسى مطلق ، لا تأتى عن طريق المبدأ الليبرالى للفرص المتكافئة والنديّة ، ولا على أساس حق العمل ، بل عن طريق مبدأ التعويض أو الصدقات والإعانات الاجتماعية للفقراء والمفصولين والعاطلين ... ولكن إلى حين . ومن ثم فإن المساواة فى نظرهم ، ترتكز على مبدأ «أخلاقيات التعويض» تعويض عينى من القادرين إلى الفقراء . أما الحديث عن الحق الطبيعى فى

المساواة والتحرر المعنوى ، على الأقل ، من عبء تفرضه الصدقات على المستفيد تجاه المانح .... وعن الحق الطبيعى فى فرص متكافئة فى مجال العمل والتوزيع والنشاط الاجتماعى .... هذا [الحديث سوف يجرنا الى الحديث المشئوم حسب نظرتهم] عن الحرية الفردية وهو حديث خرافة

وليس غريبا أن يسخر دعاة هذه النزعة ، من أمثال كيرت فوينجات kurt vounegut من هذه الأفكار الأسطورية عن عدالة التوزيع وتكافؤ الفرص الاجتماعية ، ويحرفون الكلام عن مواضعه وصولا الى غرضهم . فها هو يسوق سخريته فى رواية من روايات الخيال العلمى ألفها بعنوان هاريزون برجرون Horrison Bergeron إذ يتخيل المؤلف أن المساواة الكاملة والمطلقة تحققت عام ٢٠٨١ ولم يعد الناس سواسية أمام الله والقانون فحسب بل فى كل شىء : سواسية فى الذكاء والجمال والسرعة والقوة وخفة الظل . وفرض الدستور على الحكومة توفير وسائل تكنولوجية تعوض أى نقص يشكو منه أى من أبناء المجتمع ضمانا للمساواة المطلقة .

وهكذا تكشف القصة عن إيمان المؤلف ، شأنه شأن سكينر وغيره من البرجماتيين ، بأن المظالم الاجتماعية ومظاهر التفاوت بصورة مطلقة ومجردة راجعة إلى أسباب جبلّية وعيوب شخصية ، وأن الاصلاح يأتى عن طريق التعويض والإعانات ، وإن كان ذلك مفسدة للحياة وتعطيلا لمتعتها . وهو فى هذا لا يختلف عن تقويم سلوك الفرد ليصلح المجتمع .

فالمشكلة عنده مشكلة فردية ، وليست مشكلة اجتماعية ، بل إنها أيضا بيولوجية . وينكر المؤلف وأمثاله أن السبيل الوحيد الى المساواة الاجتماعية ، أو لتكافؤ الفرص تجنبا لأى لبس ، هى تغيير المجتمع وإحداث تحول جذرى فى النظام الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، وكفالة تكافؤ الفرص بين أبناء المجتمع فى مجالات الحياة الإنتاجية والثقافية والعلمية ، ومن كل ولكل حسب قدراته وأهليته ، وهو ما يعنى أيضا الإيمان بالفروق الفردية . ومن كل كذلك دوره الإيجابى النشط فى الأداء وفى المبادأة ، وفى الرقابة ، وهو ما يعنى ترسيخ مفهوم الحرية الفردية بمفهومها المتطور .

إن الخوف من شيطان العدالة الاجتماعية والتغيير الاجتماعى ، أو الخوف من يقظة شعوب العالم الثالث وسعيها لتثبيت أقدامها على طريق النهضة ، متحررة من سطوة الهيمنة الأجنبية ومن براثن التخلف ، وانتزاع حقها فى الحياة ، هذا الخوف يدفع مفكرى الولايات المتحدة . وهم اللسان المعبر عما تراه رسالتها الى العالم ، الى تشويه وحرف أسس الفكر الاجتماعى الذى يدعم إرادة التغيير . وإذا تأملنا معا رسالة هؤلاء ، أو رسالة الفكر الرسمى الأمريكى الى شعوب العالم الثالث ، متمثلة فيما تصدره اليهم الولايات المتحدة من خلال مؤسسات الإعلام والدعاية والنشر ... إلخ أو من خلال ما تصدره إلينا من تكنولوجيا تؤكد لنا كيف تعمد هذه الأجهزة إلى غرس أفكار شائهة وترسيخها سواء من خلال التكرار أو البريق الساحر الذى يشد الانتباه ويفتن الألباب ، ألباب السذج من الناس ، ويحفز الى التقليد والمحاكاة أو إلى التحليق البعيد عن الواقع . ونلحظ أن هذه الأفكار فى محصلتها العامة تبين للناس أن الظلم أو عدم المساواة فى فرص الحياة قدر وظاهرة طبيعية .

لم يعد القانون الطبيعى هو ما سبق أن أكدته البرجوازية إبان ثورتها ، وحين كانت رائدة لنهضة حضارية إنسانية جديدة واعدة ورفعت شعارها حرية - إخاء - مساواة ؛ بل أصبح القانون الطبيعى على النقيض ، هو عدم المساواة ، وحرية المشروعات الفردية والبقاء للأقوى .... قانون الغاب لحياة حمراء الظلف والناب كما قال سكينر . ويؤكد أصحاب هذه النظرة أن المظالم ومظاهر التفاوت فى المجتمع شىء جبلى موروث وأصيل فى الطبيعة الإنسانية . وإن أى محاولة لتغيير الوضع عن طريق تدابير وإجراءات اجتماعية واقتصادية وسياسية تعنى أن نلقى بأنفسنا الى التهلكة فى هوة مالها من قرار حيث ندخل فى سلسلة لا نهاية لها من المطالب المتعلقة بالمساواة . وهل يختلف هذا القول فى شىء من حيث المضمون والدلالة ، عما يردده السلفيون من أن على الإنسان أن يرضى بما قسم الله له به فى الحياة الدنيا ، ويحرمون عليه أن يتدخل بإرادته أو بعقله لتغيير أوضاع مقدرة أو يتدخل بعقله لتدبير شئون الحياة الدنيا ويرون فى ذلك كفرا ومروقا . وإمعانا فى التهويل والتخويف ، والتزاما بهذا النهج يقولون ، خطأ وتحريفا مقصوداً ؛ إنها علمانية . إذ سلبوا الكلمة أقدس معانيها ، وأصدق مدلولاتها التاريخية ، وأقدرها على حفز الإنسان الى التغيير المستقبلى ، وأسبغوا عليها من ذواتهم ، لحاجة فى نفوسهم ، صفات تصون لهم مكانتهم ومكانهم حيث هم ، وتقيهم شر التغيير وغائلة مزاحمة الكافة ، وهم

الصفوة إذا ما تقرر الاعتراف بحق الكافة فى ممارسة الحرية الفردية بالمعنى الإيجابى النشط الذى أسلفناه .

ومن ثم لا يبدو غريبا أن تعقد هذه الافكار ؛ سواء فى شكل تيارات أو سلطات رسمية معبرة عنها ، مصالحة غير معلنة داخل الولايات المتحدة وخارجها ، وتلوذ بأفكار غيبية تروج لها لتعمى الابصار عن رؤية الحقيقة العلمية التى هى أساس وسلاح التغيير ولا تتعارض مع عقيدة ترى هدفها وهمَّها مصلحة البشر . وتجد هذه الأفكار ضالتها خارج الولايات المتحدة فى دعاة الفكر السلفى أو الأصولى المؤمنين معهم بأنهم صفوة لهم الراى والحكم دون العامة ، وأن المظالم قدر وعلاجها صدقات أهل الخير والجاه والبر والإحسان ، وأن الثروة رزق من عند الله يأتى المرء من حيث لا يحتسب ، وليس لنا أن نسأل عن مصدره حتى لا يسوءنا ما نسمع من إجابات ، أو أن يحرك ما فى النفوس من أحقاد . ويخطىء كل من يعترض . أما من يتطلع الى مساواة حقة فلينتظر الخلاص فى عالم آخر تتحقق فيه المساواة التى نعجز عنها فى الدنيا .... وتفرغ النهضة المنشودة من مضمونها الاجتماعى والفكرى لتصبح ، كما يروج لها البعض ، مجرد صحوة تنزع إلى الشكل دون المضمون ، تهبط علينا هبة ومنحة ولكن لا نصنعها ، فنحن مجرد أدوات وأسباب ولسنا فاعلين .

إنها بذلك دعوة الى التغيير ولكن فى حدود الشكليات . وتفسر الاحداث فى حدود مظاهرها دون جذورها ، وترد هذه المظاهر الى أسباب لا علاقة لها بصراع المصالح والحقائق الموضوعية ، بل إرجاعها إلى أسباب ذاتية أخلاقية خالصة غير ذات مضمون اجتماعى . وتغدو الدعوة الى التغيير تحديا للقضاء والقدر ، لأن هذه هى طبيعة الإنسان أو طبيعة الحياة كما يقول سكينر ومن سار على دربه ، إلا إذا اقتصرت الدعوة على تغيير فى رؤية الذات وتغيير ما بأنفسنا . هذا وإلا أصبحت الدعوة الى التغيير ، كما يزعمون ، اعتداء على الحرية الفردية ؟؟.... حرية أهل الجاه أو السلطان الفلسفى والاقتصادى والصفوة من دعاة المحافظة والتقليد .

سكينر .... النجم الساطع ... لماذا ؟

آمال طموح .... ورياح معاكسة :

اعتلى سكينر سمت سماء الفكر الفلسفى النفسى فى مجتمع اشتهر بقدرته الفذة على صناعة النجوم ..... نجوم الفكر والسياسة والفن ، مثلما اشتهر بقدرته على خسف النجوم . إذا شاء سلط الاضواء المبهرة ، وزيَّن الصورة ، وردد الأسماء على نحو ما يقضى منهجه ، وأضحى الاسم ملء الأسماع والأبصار وربما الأفئدة ، من خلال أجهزة الاعلام والدعاية المسموعة



والمقروءة والمرئية ... إلخ وإذا شاء أطفأ الأضواء ، أو سلط الدعايات المعادية المنفرة ، فإذا الزيف حقيقة ، والحق بهتان وادعاء باطل ، وخسف القمر بعد سطوع . والأمر فى الحالين رهن المصلحة والفائدة المرجوة ، فالمصلحة هى معيار الصدق وأساس الأخلاق . ومن ثم يكون السؤال : لماذا صنعته أجهزة الدعاية ؟ أو لمصلحة من ؟ ذلك لأن صعود نجم أو أفوله فى سماء بلد حرفته صناعة النجوم وصناعة الراى العام أمر لا يأتى صدفة ، وليس وليد حظ .... إنها مصلحة أصحاب النزعة المحافظة ، من يرفضون التغيير ، ويريدون البقاء فى موقع السلطة والتحكم فى مجالات السياسة والاقتصاد . ومن ثم وجدوا فى فكر سكينر تعبيرا صادقا عن هذه المصلحة ، وذريعة نافعة للدفاع عنها ، وهو الوريث الأجدر والاقدر لتراث الفكر البرجماتى أو الفكر الأمريكى الرسمى . وأداة أصحاب المصلحة فى هذا الشأن هو الجهاز البيروقراطى . والبيروقراطية هناك ، مثلما هى فى كل مكان ، جهاز يخشى التغيير لأن مهمته التى نشأ من أجلها هى المحافظة على وضع قائم ، وأن يكون خادم أصحاب اليد العليا والسلطان سياسيا واقتصاديا وفكريا .

وفكر سكينر على النحو الذى عرضنا أسسه بات ضرورة فى مجتمع يسحق الفردية كوجود اجتماعى مشروع ، وكطموح مشارك فى اتساق مع طموح جمعى . أنه يسحق الفردية تحت سطوة قوى اقتصادية عملاقة ..... الفرد يبحث عن وجوده فإذا به تحول إلى خرافة وميتافيزيقا . إنها فردية مناقضة لفردية الحركة الإنسانية التى أكدت

العقل وردت له الأعتبار بعد أن سحقته أو وأدته مؤسسات سابقة زعمت أنها البديل عنه ، وصاحبة الحق والولاية فى التفكير نيابة عن الفرد ، بل والجماعة ، توجههم وتهديهم وترسم لهم الطريق وعليهم لها الطاعة .

ولكن لقد تمرد الفرد ، وانتزع حقه فى إعمال الفكر والإبداع ، وفى أن يفكر لنفسه وبنفسه مع المجتمع وفى إطاره ، ويكون له حق المبادرة . وكان تمرده وحركته اتساقا مع مصلحة المجتمع وهذا على عكس الفردية التى يروج لها الفكر البرجماتى التى هى انكفاء على الذات ، وانحصار فى إطار شعورها ، فإذا بها مصلحة أنانية . وقد روّج الفكر البرجماتى قيما تدعو الفرد إلى أن ينأى بنفسه عن تحمل عبء مشكلات الآخرين ؛ وغرس لديه نظرة تركز فقط على المصلحة الفردية الشخصية ، نجد تعبيرا لها فى الفردية الأنانية المالية حتى بات المال هو القيمة العليا والوحيدة والمعيار الأمثل ، وأصبح الحق والخير قيمتين تجاريتين وأفضى هذا النوع من الفكر إلى خلق عداء راسخ لدى جماهير الناس ضد البرامج الداعية إلى مساعدة الآخرين من الفقراء والبسطاء أو من الأقليات العرقية ، إذ يرى المؤمنون بهذا الفكر أن الأقليات أو الفقراء من الناس إنما يعيشون عالة على حساب المجتمع ، وأن ليس لهم حق ما داموا لا يملكون سطوة لأن الحق تصنعه وتفرضه القوة .

ولكن لا يزال السؤال الذى بدأناه : لماذا حقق فكر سكينر كل هذا النجاح حتى بات كما قلنا منافسا لنجوم السينما يبزهم شهرة وذيوعا ؟ .. الإجابة تستلزم منا نظرة تاريخية إلى المجتمع الأمريكى فى حركته منذ ظهور رواية [فالدن ٢] وبيان أى أحداث سبقتها ، وأى أحداث كانت هذه الرواية رد فعل لها .

إن صناعة نجم سكينر لا تختلف عن صناعة نجم وليم جيمس من حيث الخلفيات التاريخية التى صاحبته وأشرنا إليها فى حينها وصناعة نجم فى مجال الفكر لا تعنى اصطناعه افتعالا ، بل إنه يفى بحاجة أساسية ويلبى مطلبا ، ويسد نقصا ، ويكفل الاستقرار لطرف من الأطراف يملك القوة والقدرة ليسلط عليه الأضواء ، ولهذا فإن السياق التاريخي كفيل بأن يساعدنا ويهدينا .

سطع نجم سكينر بعد الحرب العالمية الثانية . وكانت الأحداث على الصعيد العالمى تنذر بتحولات عالمية مستقبلية لا ترضى أصحاب السلطان السياسى والمالى فى الولايات المتحدة على الرغم من أنها كانت الدولة الأقوى بعد أن وضعت الحرب أوزارها . وكانت هذه أول حرب فعلية تشارك فيها الولايات المتحدة خارج أراضيها فى العالم القديم . ولكنها حملت معها ، ولأول مرة ، نذر احتمالات تثير التشاؤم . وظهرت على الصعيد العالمى قوة أخرى مزاحمة ومهددة آنذاك وتحمل فكرا بغيضا إلى نفوس حكام الولايات المتحدة وأرباب المال بعامة .. واتسعت بعد الحرب أيضا حركات التحرر الوطنى ، وتعالت نداءات الاستقلال ، وميل شعوب هذه البلدان إلى فكر مناهض وتردد صدى هذا كله داخل الولايات المتحدة التى خرجت من الحرب العالمية تراودها الرغبة فى أن تحقق رسالتها أو قل تداعبها آمال السيطرة على العالم دون منافس .

والأهم من ذلك مسار الأحداث داخل الولايات المتحدة أثناء الحرب وبعدها ، وما كانت تنطوى عليه من « أخطار » أو ما يراه رجال الدولة والمال فى الولايات المتحدة أخطارا يتعين مواجهتها والتخلص منها بوسائل علمية وتكنولوجية مبتكرة فقد كان العقد الثالث فى الولايات المتحدة عقد أزمة . إذ شهد هذا العقد تكوين نقابات عمالية ضخمة وحركة واسعة للعاطلين ، وصراعا لتجنب أخطار الفاشية والحرب ، ومطالبات بالتوسع فى الإصلاحات الديمقراطية . وهذه حركات لها تاريخها السابق ، أشرنا إلى طرف منها عند الحديث عن ظروف ميلاد ونشأة البرجماتية ، ولكن أمكن احتواءها حينا ، ثم تصاعدت بحدة بعد الأزمة المالية العالمية فى نهاية العقد الثانى وبداية الثالث وكانت هذه حركة جماهيرية خلقت تقاليد ديمقراطية جديدة ، أو أحيت كرها وانتزاعا تقاليد ثورية أمكن طمسها وحاولت النقابات الممثلة لهذه الحركة الجماهيرية أن تكون لها كلمة مسموعة فى سياسة البلاد وتوجيه دفة الأمور وزاد الأمر تعقيدا ، وهو أمر طبيعى فى هذا العصر ، حين ظهرت بذور لتيارات يسارية وفكر يسارى .

وعقب الحرب شهدت أرض الولايات المتحدة التى ذاع وشاع أنها أرض الحرية الفردية ، وزعيمة العالم الحر ، وحاملة رسالة تحرير الإنسان ، شهدت أول حركة قمع حكومية واسعة النطاق ضد كل أصحاب الفكر الديمقراطى المخالف للفكر الرسمى ، وكان لحركة القمع هذه صداها العالمى الذى رددته الصحف وأجهزة الاعلام ، وأثارت الرعب فى نفوس الكثيرين مما دفع بعض المشاهير إلى الانتحار خشية أن يطولهم

اتهام دون دليل . وعرفت هذه الحركة تاريخيا باسم **المكارثية** . ويكفي أن نقول إن عبارة « كرسى الاعدام الكهربائى » شاعت خلال هذه الحقبة السوداء ، وحملت معها كل معانى الهول والبطش التى اقترنت بالمكارثية . **والمكارثية** نسبة إلى السيناتور الجمهورى **جوزيف مكارثى** الذى أشعل فى فبراير حربا دعائية ضد اليسار الأمريكى امتدت إلى كل أصحاب الفكر الحر فى الولايات المتحدة ، وسيق بعضهم إلى كرسى الاعدام الكهربائى دون أى دليل أو حتى شبهة قوية . وخلقت مناخا من « الخطر الأحمر » سرعان ما ألقى بظلاله الكئيبة خارج الولايات المتحدة من خلال حملات الدعاية التى غلبت عليها الديماجوجية الهستيرية فى الهجوم ضد جميع المثقفين الأحرار ومحاولة تشويه سمعتهم .

وكانت هذه الحركة أو الحملة إعلان حرب ، أو بمثابة بداية صراع ايديولوجى سافر وغير متكافىء ضد الفكر الأمريكى الإصلاحى أو ما وصف أحيانا بأنه فكر يسارى . وضاعف من مكونات الحراك الاجتماعى أن هذه الفترة شهدت البدايات الأولى لأتمتة الإنتاج والإنسان ، أو نظام التشغيل الآلى الذاتى للمصانع مصحوبا بأحلام اختراع إنسان آلى يدير المصانع ويتولى تشغيلها ويعفى أصحاب المال والأعمال من « مكر ومشاغبات » العمال . وبقدر ما أثار هذا التحول الأمل والأطماع لدى أرباب المال ، بقدر ما أثار المخاوف فى نفوس العامة ، وتضاعف الإحساس بالأخطار الاجتماعية المتوقعة نتيجة تسريح العمال . وأصبح الوضع ينذر بأحداث جسام وأخطار وبيلة .

وتطورت معه بالفعل الحركة العمالية والشبابية . وبدأت بعد الحرب العالمية ثورة بين صفوف النقابات العمالية ضد القيادات التقليدية . وعمدت هذه النقابات إلى تشديد قبضتها والتضامن ضد الأخطار المتوقعة فى الحال وفى المستقبل . وبلغت هذه الحركة ذروتها بعد ذلك عندما نشأ تحالف العمل فى عام ١٩٦٨ الذى يدعم الاتجاهات التقدمية فى الحركة العمالية . وانضمت اليه أعداد كبيرة من النقابات مثل نقابة « السيارات المتحدة united Automobile ونقابة عمال الفضاء الخارجى Aerospace ونقابة العمال الزراعيين فى أمريكا وغيرها .

والجدير بالذكر أن صاحب هذا شعور فى الأوساط الفكرية الرسمية بدأ فى الأربعينيات والخمسينيات ، بأن نفوذ البرجماتية قد منى بتدهور حاد ، ولم تعد سلطتها أو قبضتها الفكرية فعالة على النحو المأمول . ومن ثم تعالت صيحة بين الفلاسفة الأمريكيين تردد « العودة إلى بيرس » .

ومعنى هذا كله وجود خلخلة فكرية مع ضرورة التماس سلاح فكرى جديد قادر على مواجهة الخطر القادم ، أو قادر على أن يقوم بدور التفريغ الأيديولوجى Deidealogisation وإعلان بطلان



وفساد الأيديولوجيا وانتهاء عصرها .

ولم تكن تلك التحولات مجرد تحولات عابرة ، بل امتدت إلى العقود التالية ولا تزال مما يؤكد طبيعة أو أصالة هذا « الخطر » . إذ علاوة على الحركات العمالية نشأت حركات ديمقراطية عامة عرفت باسم حركات أو ثورات الطلاب والشباب واليسار الجديد . وهذه كلها حركات احتجاج ضد قهر الاحتكارات والنظام العسكرى وبطش الآلة وميكانيكية الحياة ، وضياع أو مسخ القيم الإنسانية ، وسقوط الحرية الفردية . هى حركات مشكلتها انهيار المثل العليا للمجتمع الأمريكى العظيم كما صورته وضخمته الدعاية والآمال العراض . ولكن الشباب يئس من تحققها ، وأضناه الصدع النفسى الذى مزقه من الداخل . ووضح لهم بطلان الزعم الذى يتردد على ألسنة الزعماء بأن الولايات المتحدة لها رسالة عالمية ، ورائدة العالم الحر ، بينما جف فيها نبع الحياة الحرة ، ونضب معين القيم ، وعجزت عن أن تلهم الأجيال الصاعدة مثلا عليا جديدة .

وظهرت فى الولايات المتحدة ولأول مرة منذ الاستقلال ، نزعات انفصالية ويسارية وفوضوية وسط الأقليات وخاصة السود . وساد بين الشباب الأمريكى رفض للعلاقات البرجماتية التى ترتكز على المنفعة كقيمة عليا ومعيارا للصدق والخير ، وموجها للسلوك . وساد أيضا شعور بالافتقار إلى قيم ومثل عليا أخرى تلبى طموحا فى نفوسهم غير تلك القيم التى غلبت على « المجتمع الصناعى » ومجتمع المشروعات الحرة والربح ، إذ ضاقوا بها ، وفقدوا معها معنى الحياة ولم يقبضوا غير الريح .

وثارت مشكلة الفرد والحرية الفردية . ولكن على مستوى آخر ومحتوى جديد غير الذى الفه الفكر الأمريكى السائد . وبدا أن مشكلة الفرد هى أهم مشكلة تؤرق فرق المعارضة فى الولايات المتحدة ، وفى أوروبا أيضا . فقد أكدت حركات المعارضة أن التطور الاجتماعى والثقافى يسير فى طريق خاطىء هدفه التماس الثروات المادية . وأن إيثار الثروات المادية جعل الأهتمام ينصب أولا وأخيرا على التقدم التقنى وتنظيم الإنتاج والإدارة وأبداع وسائل معقدة تدعم سيطرة الإنسان على الإنسان ، بينما توارت إلى الخلف مسائل السعادة البشرية والرفاهية والحرية الفردية والروابط الروحية بين الناس والمناخ الإنسانى الذى يدعم هذا كله دون الهرب الفردى من الواقع .

ولكن يبقى السؤال الأهم والأحق خاصة فى مواجهة من يهاجمون مادية العصر تعميما دون تدقيق وتخصيص ! من الذى التمس وحقق الثروات وتكالب على متع الدنيا ونال مغانمها ؟ الصفوة من رجال الحكم والمال ... أما الشباب ، وأما الكافة العاملة فقد اقتاتوا على قيم أشاعها وروج لها هؤلاء الصفوة ومفكروهم الذين توسلوا إليها بكلمات وصفات مقدسة ، وواقع حياتهم شاهد على ذلك . ولم يكن حصاد الشباب غير كلام ... لا مكاسب أو مغانم مادية ، وحياة بغير بهجة معنوية ، ومخاوف مروعة من حروب قد تشتعل وهم وقودها ، أو محاكمات رأى على غرار المكارثية ، ومستقبل غامض ... ومن ثم فإن الإدانة ليس كما هو شائع إدانة لمادية المجتمع وهى عبارة مبهمة ، بل إدانة لأسلوب عصر ، ومؤامرة صفوة سعيا إلى إسلوب جديد ، وتصحيحا للرؤية والأوضاع .

ولهذا لم يكن غريبا ، مع امتداد هذا الوضع المحفوف بالأخطار منذ الثلاثينيات وحتى اليوم ، أن يعلن شباب اليسار الجديد فى الولايات المتحدة على مدى الخمسينيات والستينيات وما بعدها رفضه لقيم مجتمعه ، وأنه مجتمع مناف للأخلاق ويقولون :

« **نحن نتهم المجتمع الراهن بانه اسير إطار عقل فاسد شرير - إطار عقل يتسامح مع الظلم ، وبلادة الحس والافتقار إلى الصدق واللا إنسانية ونحن نتهم المجتمع - واعمال التجارة والسلطة الحكومية والاكاديمية المسئولة عنها - ان ليس لهم من هدف اسمى من الحفاظ على الوضع القائم الذى يقصر كثيرا دون الوعد الأمريكى** » .

ومع الأيام ارتفع صدى هذا النقد اجتماعيا ، وردده جميع الحركات على اختلافها بين الشباب والطلاب والعمال والأقليات العرقية وجماعات البيئة ومفكرين ديمقراطيين ... إلخ اجمعوا كلهم على أن ثمة شىء خطأ فى الحياة الأمريكية . ويعلق على هذا عالم الاجتماع الأمريكى يانكلوفيتش Yanklovich إذ يشخص الداء والأزمة قائلا : « إن حقوق الأفراد أو الجماعات وسلطاتهم وبيئتهم قد انتهكت واستغلت أو استخدمت على نحو انتهازى وكأداة لنفع آخرين . بطريقة تفتقر إلى احترام قيمهم الأصيلة . وأوضح يانكلوفيتش فى دراسته هذه أن ثمة معان إيجابية فى التوجهات الجديدة ضد النزعة المحافظة بصورتيها القديمة والجديدة . ويؤكد أن المبادىء البرجماتية التقليدية قد فات أوانها ، وأن قيم الوفاء بالذات أو تحقيق الذات ظاهرة تقدمية تهيىء الإمكانات لتطور ونمو الفرد وإعادة بناء المجتمع . إنها ثورة ثقافية أصيلة على الطريق إلى تاريخ إنسانى جديد . ويدعو أيضا لى « أخلاق الالتزام » على عكس ما يدعو إليه الفكر البرجماتى بمختلف توجهاته ، فهذه الأخلاق هى القادرة على الربط بين مصالح نمو الفرد وازدهار امكاناته وبين التزاماته تجاه الآخرين . وإن هذه الأخلاق ، فى رأيه ، سوف تضم خير الفضائل ، وأحسن القيم التى عرفها الماضى الأمريكى ، الحرية السياسية ، والرفاهية ، والأسرة،علاوة على قيم جديدة مثل المزيد من الاستقلال الذاتى للمرء ومزيد من الحرية الفردية ، ، فهذه حقائق وليست أوهاما ، فى اختيار اسلوب الحياة والتعبير عن الذات والإبداع ووقت الفراغ والرعاية والحب ... إلخ .

وهذا هو أيضا ما أكده الباحث الأمريكى ل.جونر فى كتابه « الآمال العظام » إذ يقول : « على خلاف الأجيال الأولى الذين شهدوا احلامهم واقعا يتحقق ، وظل التفاؤل سمة أساسية فى نظرتهم إلى المستقبل أضحت الأجيال الحالية أقل طموحا ، وأكثر شكا وريبة وتشاؤما ... كانت أجيال الماضى أجيال المثل العليا والأمل ؛ أما الآن فإننا إزاء جيل الريبة وعدم اليقين .

الثقافة المضادة ... ثقافة القلب والعقل :

ونشأ بين أحضان هذا الجيل ، أو منه ، اليسار الجديد يدعو إلى اعتبار الإنسان أثمن قيمة وأرفعها ، مثلما يدعو إلى المثل العليا عن الحب

والعدل ... ويشكل فكره مايعرف الآن باسم الثقافة المضادة للفكر الرسمي الأمريكي . إنها ثقافة ضد الرأى العام المبرمج أو ضد محاولات أجهزة الأعلام تنميط وقولبة الرأى العام ... إنه جيل لم يعد يشعر بأن سعادته تتمثل فى حجم المال المتاح ، بل فى استمتاعه بحياة زاخرة بقيم إنسانية خنقها أصحاب السلطان والجاه ... جيل ينشد الحياة العميقة لا الضحلة المسطحة .

وهذا هو الجيل الذى يخشاه أصحاب النزعة المحافظة والجهاز البيروقراطى فى الولايات المتحدة ، وهو الجيل الذى يستهدفه فكر سكينر ، وفكر البرجماتية بعامة الذى يجرى تصديره إلى الخارج ويتلقفه كل أصحاب النزعات المحافظة والتقليديون والحكام الدكتاتوريون والعسكريون فى العالم الثالث ؛ وروجت له أجهزة الإعلام واضحى سكينر بسبب هذا الفكر والدعايات الواسعة علما ونجما ساطعا فى سماء الفكر . وصار فكره أداة أمريكا فى الداخل ورسالتها إلى العالم لتبقى هى الزعيمة المهيمنة .

وتعددت مظاهر التمرد ضد هذه الهيمنة التى تسحق إنسانية الإنسان وكذبت نبوءة مجتمع [فالدن ٢] الذى قدمه سكينر ... مجتمع التماثل والقوالب النمطية والاستسلام ... مجتمع من المسخ البشرى بديلا عن المدينة الفاضلة وطبيعى أن تتباين اتجاهات الثورة ما بين حركات عشوائية لا تحمل غير الرفض ، أو حركات منظمة لها فكرها الثورى . وعرف العالم كله حركات الهيبز ومبادئها التى وصفت بأنها مبادىء لا اخلاقية تدعو إلى عبادة الجنس وإدمان المخدرات و« الثقافة المضادة » ... إنهم إفراز المجتمع وشهادة عليه ... ولكن الحقيقة المؤكدة أن الشباب بكل قوته وعنفوانه ورومانسيته يرفض ، ويريد أن يهرب إلى الحرية ويحطم الأغلال والقيود ... ضاعت من أقدامه الطريق ، كما ضاع منه الأمل ، وعاش فى مجتمع وهو يعمل ... ويعمل ... آلة تدور ، وتظل تدور فى مجال الصناعة أو فى ميادين الحروب وهو عن كل هذا غريب ... المال ، المال هو القيمة والفضيلة والخير الأسمى ، وهو الحق ... ثم بعد هذا هو وحده المحروم ... ينشد قيما أخرى تهفو إليها نفوس شابة فتية تتطلع إلى الحب والحرية ، ولكن لا سبيل أمامه غير الرفض والهرب إلى الجنس والمخدرات ... أو أن يغيب عن وعيه بالدنيا فى عالم آخر أو أخروى ، أو يقع فريسة فى يد سلطة فاشية ؛ وهو فى جميع الأحوال لقمة سائغة لهذه أو تلك .

ومع شباب الهيبز ظهر اليسار الجديد . رومانسى ... نعم ... رافض ... نعم ، ولكنه غير سلبى . يرفض المجتمع الراهن .. المجتمع القائم على السعى من أجل الربح دون بهجة الحياة ومتعة الوجدان وغذاء العقل . ويطالبون بالقيم الإنسانية ، وبالمسئولية الاجتماعية ، والإيمان بقدرة الإنسان على إعادة بناء العالم وفقا لمبادىء إنسانية . وقال بعضهم :



« نحن نؤمن بأن البشر أثمن ما فى الوجود ، لهم طاقات وإمكانات لا نهائية لم تتحقق ؛ وهى طاقات العقل والحرية والحب ... نحن نعارض سلب الشخصية وجودها وكيانها على نحو يجعل الإنسان مجرد شىء ما ».

وتأثر الشباب هنا بفكر عديد من فلاسفة اليسار الجديد من أمثال هربرت ماركيوز ، ونذكر بوجه خاص كتابه عن الإنسان ذى البعد الواحد ، والذى يقرر فيه أن المجتمع الجديد يقهر التسامح ، ويقنع بالحفاظ على شكليات الحقوق الديمقراطية والحريات جنبا إلى جنب مع التقنيات الحديثة للسيطرة على العقول وتعزيز عدم التفكير واللا مسئولية والاتباعية أو النمطية والطاعة وانجاز رغبات الحكام ... وتأثر الشباب أيضا بفكر الوجوديين عن الاغتراب والمسئولية الفردية . وأكد اليسار الجديد رفضه لأن يكون الإنسان ترسا أصم فى آلة ؛ وأداة فى مؤسسة حاكمة طاغية وكأنه يقول نرفض مجتمع **سكينر** فى [فالدن ٢] ، ونرفض أن يحدد لنا غيرنا مصيرنا وقدرنا ، لقد وجدنا لنحيا ونصنع مصيرنا بإرادتنا المشتركة .

ويصف إريك فروم عالم النفس الأمريكى وممثل اليسار الفرويدى حال الشباب والناس وكأنه يصف مجتمع [فالدن ٢] بقوله : **« نحن كبشر ليست لنا أهداف سوى أن ننتج وننتج أكثر وأكثر . إرادتنا غير موجهة إلى شىء ؛ بل لا إرادة لنا لكى نريد . نحن يتهددنا خطر الفناء بسلاح نووى ، وخطر الموت بفعل السلبية التى غرستها فينا الحياة**

السلبية نتيجة ابتعادنا عن مسئولية اتخاذ القرار ... » أليس هذا هو حال أى مجتمع يطبق المنهج البرجماتى فى تثبيت الاعتقاد أو تغير السلوك استناداً إلى قوة السلطة أو زعامة كاريزمية . وفى هذا يقول عالم النفس الأمريكى سيمور هاليك الذى عنى بدراسة حالة الشباب الرافض فى أمريكا : « لعل أهم عامل ضاغط غير مباشر ، ولكنه حقيقى ، على حيوات الطلاب هو الحياة فى مجتمع الوفرة الذى فشل فى الاعتراف بضرورة تحديد أهداف للحياة ذات معنى وغير مادية » .

وذهب كثيرون من العلماء والمفكرين إلى أن الجانب الأكبر من صراعات الشباب هو نتيجة التعارض بين الفكر المنمط المقولب وبين تفسيرات معانى الحياة ، والتغير السريع للحضارة التكنولوجية فى العالم الحديث . لقد اطردت عجلة التغير بسرعة مذهلة لم يسبق لها مثيل فى مجال التقدم العلمى والتكنولوجى . وتجسدت بوضوح مهول تلك الأخطار التى بدت نذرها الأولى فى مطلع الأربعينيات . وتقدمت شركات الصناعة وتحولت إلى تنين ضخم هو الشركات متعدية القوميات تفرض هيمنتها المالية والأخلاقية وتدفع بالمجتمعات دفعا أو تسوقها قسرا كالقطيع إلى حيث تكون مصالح القائمين عليها ... أما الشباب وأمله فى المستقبل ... أما الكافة من البشر فى المجتمع فهم روبوت طائعة موجهة ، وكائنات وظيفتها الاستهلاك .. هذا حالهم ... وهذا مستقبلهم ومصيرهم ... إنهم لا يرسمون قدرهم ، ولا يختارون قيم حياتهم .

واحتدم صراع الشباب ضد وحش التكنولوجيا الحديثة الذى يريد من خلال السلطة والدعاية السيطرة على عقول الناس وتحويل الإنسان إلى أداة طيعة لخدمة الصفوة المتسلطة . أليس الأولى أن يكون العلم للحياة ؟ ... لخدمة الإنسان ؟ نعم إذا كانت القيم التى تحكمه هى قيم الناس ، قيم الإنسانية ، وإذا كانت اليد الطولى فى توجيه مساره يد صناع الحياة . فالعلم يخدم من يملكه ويهيمن أعنته ومقدراته ويحدد مساره ... وظن الشباب ، بل استقر فى أذهان الشباب ، أن حديث النهضة عن التقدم وازدهار الإنسان ، وعن الحرية والإخاء والمساواة ، وقت أن كانت النهضة حركة أو ثورة صاعدة واعدة إن هو إلا حديث من نسج الخيال وأمانى كذاب ، ونوعا من التخييل ... وأضحى الطريق بدافع القلق فى الحاضر ، والخوف من المستقبل ممهداً لليأس والانتحار ...

ومرة أخرى يصف عالم النفس الأمريكى إريك فروم هذا المجتمع ، وحديثه إدانة للفكر البرجماتى إذ يقول فى كتابه « ثورة الأمل » الصادر فى الستينيات .

« شبح يجوس بيننا خفية لا يراه بوضوح غير قلة نادرة إنه ليس شبح الشيوعية أو الفاشية القديم ، بل شبح جديد : مجتمع تحكمه الآلة تماما ، نذر كل نفسه وبأقصى طاقته للإنتاج المادى والاستهلاك توجهه وتتحكم فيه آلات حاسبة . وتحول الإنسان ذاته من خلال هذه العملية الاجتماعية إلى جزء من آلة ضخمة يقتات طعامة ولكنه سلبى لا يعيش حياته ، عاطل من الحس الوجدانى . ومع انتصار المجتمع الجديد تندثر الفردية والإرادة الخاصة . المشاعر والأحاسيس الوجدانية تجاه الآخرين تجرى هندستها عن طريق الارتباط الشرطى النفسى وباستخدام آلات وأجهزة أخرى ، وربما عن طريق العقاقير التى هى سبيل البعض الآن لمعايشة خبراتهم الباطنة » .

إن هذا المجتمع يرد الإنسان أو يختزله إلى ملحق للآلة ، تتحكم فيه بإيقاعاتها ومتطلباتها . وتحوله الآلة إلى إنسان مستهلك كل هدفه المزيد من الاستخدام . ومثل هذا المجتمع ينتج أشياء وسلعا كثيرة ، وكذلك ينتج بشر كثيرين لا نفع لهم . إذ يتحول الإنسان إلى كتلة صماء ، إلى شىء مجرد شىء عن كونه إنسان يقضى حياته فى ما لا يعنيه ولا يستحوذ على اهتمامه ، ومع بشر قد لا يهمه أمر أحد منهم ، وينتج أشياء لا تعنيه . وحين يتوقف عن الإنتاج يغدو مستهلكاً ، أى يبدأ فى استهلاك : « التبغ والسيجار والطعام والإعلام والدعاية .. استهلاك قدر الطاقة » .

أليس هذا هو المجتمع الذى صوره لنا سكينر وجاء به إلى الإنسانية بشيرا ونذيرا ، وطنطنت له أجهزة ودور الإعلام والدعاية الأمريكية تزكيه وكأنه إحدى وصايا نبى جديد ... إنسان ينتج ويتسهلك ولكن لا يبادر ولا يريد ، معطل الإرادة مسلوب الأمل . يتعلم لكى يقرأ مستهلكا ، ولكن لا يتمثل ليضيف ويبدع ... يرث فكراً أو ثقافة ، يحفظ ويستظهر ، ويستهلك ولا يضيف إلى إرثه خلقاً جديداً ، وإن أضاف فإضافاته كم بغير معنى جديد أو رؤية مغايرة . تحشوه أجهزة السيطرة الإعلامية وتوجه سلوكه حيث تريد له هى أن يكون ... وهنا تتبدى سلبية الإنسان جزءاً من اغترابه لأنه لا يربط نفسه بالعالم من خلال الفعالية ، ويعيش مجبراً على الخضوع لأوثان

المجتمع ، ولمتطلبات هذه الأوثان التى تفرضها ثقافة اجتماعية مرسومة له ، ومفروضة عليه من الصفوة . ومن ثم يعيش أعزل لا حول له ولا قوة ، أسير القلق والصمت ، إلا من ثرثرة لا معنى لها ، ومثله الأعلى الاتباعية والامتثال ... ونسأل بعد ذلك أين الحرية الفردية ؟ وهى الأمل . وأين حقوق الإنسان ؟ وهى ركيزة البناء والنهوض فى عصرنا الحديث ... أليس هذا مسخا للكائنات البشرية ؟

إن المدرسة السلوكية الأمريكية فى علم النفس مثلما أسقطت الفارق الكيفى بين الإنسان والحيوان ، وعاملت الإنسان فى تجاربها معاملة الفئران ، كذلك نجد الفكر الأمريكى البرجماتى يعامل الإنسان فى مجتمع الآلة معاملة الحيوان . إذ التأكيد هنا على الطبيعة الحيوانية ، أو ما يوصف بأنه الجانب الحيوانى فى الإنسان وجذوره الغريزية . وهكذا يفقد الإنسان خصوصيته الفردية والإنسانية معا . وحيث يعيش الناس فى مجتمع [**فالدن ٢**] حياة حيوانات التجارب كأنهم تروس ملحقة بالآلات التى يعملون عليها فلن تبقى لهم من خبرات ذاتية غير المعطيات العامة التى توفرها لهم السلطات المسئولة ، بل إن استجاباتهم ستكون واحدة حسب التصور أو التخطيط المرسوم ، وستكون المنبهات كذلك نمطية . ومثل هذا الوضع ، إذا ما تخيلنا إمكان حدوثه ، يجعل خبرات الناس ، ربما العامة دون الصفوة ، ضحلة متشابهة ، ويغرس فى النفوس أسس الاتباعية والامتثال والتماثل ، ويصبح معيار الأخلاق الأمثل هو عدم الخروج عن النص ، والإبداع بدعة وضلالة ... أليس هذا تحديداً هو حال المجتمعات فى أشد عصور الانحطاط والانهيار الحضارى ؟ أليس هذا هو الشبح الذى أثار الرعب فى نفوس الشباب فاستنفرهم وأهاجهم ، وهرعوا يلتمسون سبيلا إلى الحرية ؟

ربما كانت المحصلة كما تحكى الوقائع والأحداث ، أن اتجه بعضهم إلى جماعات انتشرت هنا وهناك فى الغرب تتحدث عن الفناء ووحدة الوجود أو الانتساب إلى عقائد قديمة أو غير ذلك من صور الأحاديث عن وجود آخر وحياة أخرى تتباين رؤاها ... فها هنا الملجأ والملاذ لمن ضاقت بهم حيلة الحياة وأثقلتهم وطأتها ، وأرقتهم صورتها التى تنذرهم بها فى واقعهم وفى مقبل الأيام ، وقصر همتهم عن الفعل والفكر ... وحصرهم قلق الحاضر ، وغلبهم الخوف من المستقبل .. وربما اندفع بعضهم متطرفا واتجه إلى العنف يصفى حساباته مع المجتمع ، كما تحكى لنا أحداث الإرهاب والعنف فى أوروبا وأمريكا ... فكانت هذه سبيلهم لإفراغ الطاقة المكبوتة الغاضبة التى لم تجد مجالا للتوحد مع مجتمع آمن على حاضره ومستقبله ، يحشد قواه ، قوى أبنائه ، للبناء والرفاهية الاجتماعية ، يعيش ويزدهر منه عقلا ووجدانا ، عملا وحبا ... ولكنه غريب عن واقعه وعن



نفسه ولا يدرى إلى أين المفر ... وربما اتجه فريق ثالث إلى المال فأثرى ثراء فاحشا بعد فاقة وعوز ، وادعاء زهد ونسك وعزوف عن الدنيا ؛ وكأنه ينتقم ويدمر إذ كشف عن وجه آخر نقيض ، وقد جمعت نفسه فى ماضيه بين ثورة رافضة للواقع وشهوة مجنونة إليه .. وربما آثر بعضهم السلامة فى الغياب ، واختار لنفسه أن يغيب عن الواقع رافضا له بأسلوب آخر يسرته له العقاقير ... وهم جميعا وفى كل الأحوال رافضون غائبون مغتربون ... ولا حيلة من أجل العطاء لمن يريد ... فى مجتمع أو عالم يوشك أن يطوى صفحة مرحلة حضارية خذلت الصفوة فيها المبادىء والقيم التى تعزز إنسانية الإنسان ...

إن حضارة العصر إسهام جمعى ، ودور مشترك ، وتوحد للنفوس والجهود فى قنوات تعبر عن ذوات أبناء المجتمع ... وصولا إلى أهداف يرى فيها كل إنسان نفسه ، بملء حريته ، صورة صادقة لطموحاته وقيمه وأمانيه ... والحضارة من بين معانيها إبداع علمى وفنى ، وتوظيف الإبداع لرفاهية الإنسان ، عقلا ووجدانا ، لا طعاما فقط ، ودون تمييز على أساس من عرق أو لغة أو دين أو جنس . ولكننا هنا نجد محاولة متعمدة مع سبق الإصرار لقتل الإبداع بين العامة ، ووأد العقل ، وخنق العاطفة ، وتوظيف العلم والتكنولوجيا لمزيد من القهر والهيمنة لحساب الصفوة .

وإن الحياة مع الآلة وبأسلوبها وتحت سيطرتها على هذا النحو المشؤوم والمرسوم فى [فالدن ٢] سوف تفضى إلى القضاء على فعالية الإنسان فضلا عن إنسانيته ، وتغرس روح الاتكالية ، فالاتكالية قائمة سواء كان السند فيها

زعيم كاريزمى أو مؤسسة للصفوة على الأرض أو قوة خارقة موكول إليها حل المشكلات وإنجاز مهام الحياة . وتدعم هذه الحياة كذلك روح السلبية ، وتخبو معها بالتالى جذوة نشاط العقل المبدع ، ويفقد المرء تذوقه للحياة وطموحه إليها ، ونزوعه إلى تحقيق ذاته فنا أو علما أو إنتاجا ... بل قل لولا روح التمرد والإبداع لما كانت أصلا حياة الإنسان وحضاراته .

وفى مجتمع التسلط والتحكم ، سواء كان التسلط الآلة أم الصفوة ، يغيب عنصر هام من عناصر الحرية الفردية مع شيوع التواكلية ، ألا وهو الوعى المتحرر من الأوهام . ومثل هذا الوعى ، وهو من كبرى فضائل المجتمع الحر ، لا يتأتى إلا بفضل الاستزادة بالمعرفة العلمية ... وحرية الحصول على المعلومات ... وحرية النقد ... وحرية الإبداع ، وحرية الاستفادة بالمعارف الجديدة ، والتعامل العقلانى النقدى مع الواقع ... والقدرة على المبادأة واستباق الأحداث ، وعلو الهمّة ، فى المشاركة الإيجابية ، والقدرة على استشراف المستقبل تأسيسا على ذلك كله ... وهذه جميعا ثمرة الحرية الفردية المسئولة وشرطها .

كانت هذه هى حيثيات الاتهام ضد سكينر والبرجماتية بعامة فيما يختص بالحرية الفردية والمجتمع المأمول ، والرسالة الموجهة إلى العالم . ترى هل كنا نلقى الاتهام جزافا ، والفكر الرسمى الأمريكى برىء ؟ إن من قدمنا شهادتهم ، وما رويناه من وقائع وأحداث دليل صدق على ما ذهبنا إليه . ولكن يقال عادة إن الاعتراف سيد الأدلة ؛ والوعى بالهدف دليل على سبق الإصرار والترصد . ولقد اعترف سكينر بأنه واع بهذه المشكلات وبالهدف ، وأن تكنولوجيا السلوك هى الحل المقترح للتخلص من « شرور المجتمع » .

يستهل سكينر كتابه « ما وراء الحرية والكرامة » بقوله : « لدى محاولتنا حل المشكلات الاجتماعية ، المرعبة التى نواجهها فى عالم اليوم نتوجه بطبيعة الحال إلى الأشياء التى نحسن أداءها فنتصرف من منطلق القوة . وقوتنا هى العلم والتكنولوجيا » . ويبقى سؤال : ما هى المشكلات المرعبة التى تواجهه وتدعوه إلى استخدام تكنولوجيا السلوك كسلاح رادع ؟ .

يعدد سكينر مشكلات كثيرة اجتماعية ، وسياسية مثل الحروب وزيادة السكان ، والشباب والتلوث والمجاعات ... إلخ ثم يؤكد أننا بحاجة إلى إحداث تغييرات واسعة فى السلوك الإنسانى ... ويعطى مثالا عن شاب ، ومن المهم أن نلاحظ تكرار إشارته إلى الشباب ؛ وقد صدر الكتاب فى عقد ثورة الشباب . هذا الشاب كما يقول سكينر لم ينفعه سلوكه القديم وبدا الآن فاقد الثقة بنفسه ، أى أن سلوكه ضعيف وغير ملائم ، فهو مستاء محبط .. والعلاج ، كما اقترحه سكينر ، تعويده على سلوك جديد ... !! وفى مجال آخر يقول : « الشباب يرفض الخدمة العسكرية ، ولا معنى لإقناعه باسم الولاء والوطنية . العمال يمتنعون عن العمل أو يضربون ... المهم تغيير السلوك . والحل الذى يرتضيه لتغيير السلوك هو كما أسلفنا قائم على الثواب والعقاب والترغيب والترهيب » .

ويقول : « التحليل العلمى للسلوك يساعدنا بطريقتين : أنه يعرفنا ما يجب عمله ، ويقترح طرقا لعمله . أما الحاجة الماسة إليه فقد أشارت أليها مؤخرا جريدة أسبوعية حول الأمراض والأخطاء التى تعانى منها أمريكا [يقصد ثورة الشباب والدعوة إلى ثقافة مضادة] . لقد وصفت المشكلة باعتبارها حالة نفسية مُضطربة لدى الناشئة ، وانحسار روحى ، وانسحاب ذاتى ، وأزمة روحية ، وعزيت جميعها إلى القلق والشك والانحراف والاغتراب واليأس وأمزجة وحالات ذهنية أخرى متعددة » ... ويقول فى مقدمة [**فالدن٢**] : « إن حدوث ثورة شيوعية فى أمريكا شىء يصعب تخيله . إنه أمر دموى » . ويقول كاربنتر فى بيان أسباب صدور كتاب « ما وراء الحرية والكرامة » كما يرى سكينر : « **النجاح المادى كقيمة لا يزال موضع صراع وتنافس . ولكن الصدأ أخذ يعلو الحواف بسبب ظهور نزعة إنسانية جديدة تتقدم تحت شعار العدالة الاجتماعية ... إن العامة وحلفاءهم حاولوا توسيع نطاق الحرية الفردية عن طريق مهاجمة المؤسسة ... ذلك لأن أنبل القيم يمكن أن تصبح موضع شك إذا ما رفع لواءها عناصر اجتماعية ينظر إليها المجتمع نظرة متدنية** » .

وإذا كان سكينر قد استهدف بمنهجه العلاجى خلق عادات سلوكية جديدة تحمى النظام القائم ، فإنه بذلك يسير على نفس النهج الذى دعا إليه بيرس لتثبيت الاعتقاد ثم الذى رسمه وليم جيمس حين قال عن وعى تام بالمشكلة الاجتماعية : « العادة هى دفة الموازنة فى المجتمع ، وهى أثمن عامل يحافظ على المجتمع . إنها وحدها هى التى تبقى على كل منا فى حدود خصائص قومه ، وتنقذ أبناء الثراء

والحظ من هبّات الفقراء الحاقدة ... وتحافظ على الشرائح الاجتماعية كما هى دون أن تمتزج ببعضها ...» .

التفريغ الأيديولوجى والغربة عن النفس والمجتمع :

إن نظاما ، أى نظام ، يسحق تحت أقدامه حرية الفرد وكرامته ، مهما كانت أسبابه ومعازيره ، مكتفيا بشعارات براقة ، ونعرات طنانة ، لابد أن يسعى من خلال جهازه البيروقراطى إلى تبرير سلوكه ، بل وأن يلتمس مبررات لمزيد من السيطرة والتحكم فى عقول الجماهير والمثقفين الليبراليين وكل دعاة التغيير . إن حرية الفرد وكرامة الإنسان هما ركيزة كل نهضة الآن وقدس أقداسها . ومن ثم لا غرابة فى أن تكون هذه القيم تحديدا هى الهيكل الذى يعمد إلى هدمه مفكرو النزعة المحافظة فى عز سطوة الولايات المتحدة وسلطانها العالمى .

ولايخفى سكينر هذا النهج ، إذ ليس سرا فى رأيه أن كتاب « ما وراء الحرية والكرامة » دعوة إلى السيطرة الشاملة على سلوك الفرد والتحكم الكامل فى وعيه ، أو بعبارة أخرى فإننا بدلا من أن نرتفع بالمجتمع الى مرحلة جديدة فى التاريخ تتسق مع تزايد الحاجة الى الحرية الفردية والكرامة وازدياد محتواهما ثراء وغنى ، نهبط الى مستوى مجتمع النمل أو مجتمع [فالدن ٢] .... واستطراداً لهذا النهج ينتقد سكينر الديمقراطية البرجوازية ويتخذ موقفا عدميا يتمثل فى نفيه للحرية الفردية ، وإدانة كل أشكال الانتخاب والهيئات النيابية التى يختارها الناس بإرادتهم ويقول على لسان البطل فى روايته [فالدن ٢] « **إن كل أشكال الديمقراطية خداع**» ثم يضيف فى حديثه الى زائريه : «إن الكوميديا أو الملهاة الديمقراطية تفتقر الى الفهم العام لأن الغالبية الساحقة من الناس لا تشغلهم سوى أمور حياتهم اليومية ، ولا يعنيهم من يحكم ولا كيف يحكم . وهذا هو نفس المعنى الذى يردده فى كتاب «ما وراء الحرية والكرامة» ونتساءل ماذا بقى بعد ذلك من أثمن القيم التى حققها التراث الإنسانى على مدى التاريخ . ويستطرد بطل الرواية قائلا : « لا بديل عن استبداد العلم غير استبداد الجهل . إما سيطرة مبنية على معرفة بالسلوك البشرى ، أو سيطرة أساسها الدجل والشعوذة – ولا بديل آخر » ... وفارق كبير بين الاستبداد الذى يريده سكينر ، امتهانا للعلم ، من خلال تكنولوجيا السلوك ولأهداف النزعة المحافظة وبين قولنا الالتزام بمنجزات العلم أو العقل البشرى عن ثقة بهذا العقل ، والاهتداء بها فى تنمية الإنسان ! وكل إنسان ، والارتقاء بالمجتمع .

ويكرر سكينر على لسان البطل حجة مفادها أن الحاكم أشبه بملاح الطائرة ليس له أن يستمع إلى الركاب ليعرف وجهتهم ... ولكن سكينر نسى أن الركاب لم يركبوا الطائرة إلا بعد أن حددوا هم مقدما وجهتهم وهدف الرحلة ، وأن



الملاح خاضع لمؤسسة لها نظمها وأعرافها ، وقاد الملاح الطائرة التزاما بهدف مرسوم له ، والتزاما بقواعد أو دستور للطيران لم يضعه هو ، يحمّله المسئولية ولا يعفيه منها ... إلا إذا اعتقدنا أن الملاح أو الحاكم مسيح مخلّص ... أو أنه يقودنا إلى فاشية جديدة لأن هذا الاستسلام لا يكون إلا لحاكم فاشى يفرض على الرعية بسلطان القوة القاهرة ، أو لحاكم دينى يفرضه باسم الإيمان وعلى الجميع الطاعة العمياء ... وما عدا ذلك فهو حكم الناس القائم على الإيمان بحرية الفرد فكرا ودورا إيجابيا ومساهمة فعالة إبداعية فى إطار تكافل اجتماعى ووحدة مصالح ومواطنة متكافئة .

ومن هنا يحق القول إن « تكنولوجيا السلوك » التى ينادى بها سكينر ويجرى تصديرها ، وتلتزم بها نظم حكم فى العالم الثالث كمنهج فى السلطة ، قد استوعبت وتمثلت أسوأ سمات الفكر الفلسفى والاجتماعى الذى ساد الغرب فى الخمسينيات والأربعينيات ، والذى وصفه أصحابه بعبارات متماثلة : « الهندسة الاجتماعية » و« التكنولوجيا الاجتماعية » أو تكنولوجيا التحكم فى المجتمع ، و« تكنولوجيا التحكم فى الفكر والمعتقدات » ... وتولدت كل هذه الأفكار الخاصة بحكم المجتمع عن الأزمة الأيديولوجية السياسية العميقة التى أثبتت عجز كل مؤسسات الحكم التقليدية فى أوروبا عن إثبات جدواها وصلاحيتها لإنقاذ « الحضارة الغربية فى عصر الانحسار » . والمقصود هنا حضارة ولى عهدها ، وبات لزاما الارتقاء إلى حضارة أخرى أرقى إنسانيا . كما أثبتت عجزها أيضا عن مواجهة سخط الجماهير من واقع اجتماعى تطحنه فوارق ومظالم اجتماعية .

لقد استهدفت « الهندسة الاجتماعية » فى الخمسينيات إجراء إصلاحات ليبرالية لترقيع النظام القائم مع عدم المساس بأسسه حتى يتسنى للناس التلاؤم بصورة أفضل مع الحياة الاجتماعية . القائمة دون حاجة إلى تغيير ، أو تفاديا لمطلب التغيير الملح . ولكن ثبت فشل هذه الدعوة لتحل محلها دعوة أخرى فى الستينيات دعت الناس إلى ما سمى « تكنولوجيا التحكم فى المجتمع » . وتقوم هذه الدعوة على أساس تحويل عملية التكيف مع النظام الاجتماعى من عملية إرادية إلى عملية قسرية . وذهب أصحاب هذه الدعوة فى نظرتهم إلى الإنسان على أنه عنصر ، أو مكوّن اجتماعى يصعب الاعتماد عليه والوثوق به ، وأنه أشبه بترس ينخلع دائما من الآلة ويغير مسارها ، ولكن لا غنى عنه . ومن ثم يتعين تثبيته قسرا داخل إطار محكم تقنيا بحيث لا يتوقف سلوكه على أهدافه ورغباته ودوافعه الشخصية بل على الأوامر التى تمليها عليه المتطلبات التقنية للنظام وفق إرادة حديدية .

وأخفق هذا المنهج أيضا ، وأبدل بنظرية جديدة هى « تكنولوجيا التحكم فى الفكر والمعتقدات » . وتصورت هذه النظرية ، أو تصور أصحابها إمكان التحكم فى سلوك الناس ومعتقداتهم وفكرهم من المهد إلى اللحد عن طريق مؤثرات مباشرة وغير مباشرة تؤثر على الوعى والانفعالات والدوافع ... إلخ وتصوغها وتشكلها . وتمثل هذه النظرية نقلة جديدة . بدلا من عملية الانسلاخ أو التفريغ الأيديولوجى للوعى تأتى عملية بديلة هى إعادة الصياغة الأيديولوجية أو الإحلال الأيديولوجى . وهكذا يظل الهدف واحداً وإن اختلفت الوسائل .

وتبدو هنا نظرية سكينر عن « تكنولوجيا التحكم فى السلوك » امتداداً لما سبقها ؛ وإن اعتمدت على التأثير السيكولوجى المباشر على وعى الإنسان . أو كما حدد هو : استعانة الصفوة الحاكمة بالتكنولوجيا لتصميم وصياغة ثقافة المجتمع ، والتحكم فى سلوك الأفراد ووضعهم فى قوالب تحقق مصلحتها ، أى أن « تكنولوجيا السلوك » لها هدف إيديولوجى مرسوم هو الإحلال أو التفريغ الإيديولوجى أو إعادة صياغة الأطُر الفكرية أو أيديولوجيا الأفراد . ولهذا حدد سكينر دور علماء النفس فى [فالدن ٢] وفى « ما وراء الحرية والكرامة » حين وصفهم بقوله إنهم « المقوِّمون للسلوك » أو القوامون على شئون تعديل السلوك وفق هدف محدد ويملكون بين أيديهم مصائر الناس والحضارة معا ... ونحن لا نجد تشويها لدور المعرفة العلمية فى الحياة الاجتماعية والسياسية مثل هذا التشويه . وإنها لمشورة يفيد بها كل دعاة الجمود والتقليد والحكم الاستبدادى من أجل دعم بقائهم .

إن مثل هذا الفكر العدمى والتجهيلى الذى يتبع أصحابه سياسة التفريغ أو الإحلال الأيديولوجى لا يقتصر أثره على البسطاء والأقليات داخل الولايات المتحدة ، بل إنه الغذاء الفكرى الذى تصدره إلى بلدان العالم الثالث التواقة إلى الحرية ، والساعية إلى تنمية بلدانها اقتصاديا واجتماعيا وفكريا ، والمتطلعة إلى مستقبل واعد ، أو هكذا تأمل ، والحريصة على ماضيها ومصيرها فى آن واحد . وتتلقف هذا الغذاء نظم الحكم المعادية لحركة التقدم الاجتماعى ، والحكام الفرديون المستبدون ، ومن يخشون الاعتماد على رجل الشارع ، ويجدون فى هذا الفكر ضالتهم وسندهم ، وهو دليلهم الذى يهديهم إلى سبيل التحكم فى فكر وحركة شعوبهم وضمان البقاء فى موقع السلطة بسلاح القوة الباطشة والدعايات المضللة . ومن كان هذا غذاؤه الفكرى لن يرى أبداً أن الفرد يمكنه أن يستمد خير إشباع عاطفى ومعنوى فى حياته من ارتباط حياته وتاريخه عضويا بتاريخ أمته وتراثها، وبمصير البشرية جمعاء . ولا يأتى هذا على حساب منافعه المادية الأنانية ، بل إنه الوعاء الذى لا تتحقق له المنافع المادية إلا فى إطاره . ولكن ماذا يفعل سكينر وأمثاله وقد تبين لهم تعارض بقاء « الحضارة الغربية » أو إن شئنا الدقة ، بقاء النظام المحافظ مع الحرية الفردية والكرامة سواء لأبناء العامة فى المجتمع الأمريكى أم لشعوب العالم الثالث . إن الإنسان بغير حرية أو كرامة أو مسئولية لن يكون سوى آلة تتحرك أو فأر تجارب . وحركة التقدم الاجتماعى والحضارى هى دائما وأبداً مزيد متجدد ، أو إثراء مطرد من الحرية الفردية العقلانية الواعية والمسئولية الفردية والاجتماعية فى نسيج واحد . وهى ارتقاء بكرامة الفرد والمجتمع ، وانتصار للعدالة حيث يكون التطور الارتقائى الحر للفرد شرطا للتطور الحر للجميع ... هذا أو مجتمع النمل وفئران التجارب لكل الشعوب التواقة إلى التحرر والتنمية .

وفى مثل هذا المجتمع سوف تصبح الحياة ابتلاء وقدرا ، والخلاص منها راحة ونعيما . نبض القلوب ليس دليل حياة ، بل تعبيرا عن الكد والشقاء ، وخطوات على طريق البلى والفناء ، ولن يعرف القلب وجيب الحب وخفقات

البهجة ، أو الابتهاج للجمال الذى يغرى بأن ننهل المزيد والمزيد ، بل قد نقول إن الجمال غواية ، وإن فضيلة الفضائل الرحيل عن دار الشقاء ... وبدلا من ارتقاء الإنسان مع تعاقب الأجيال ، وهى سنة الحياة ، يصبح الناس نسخاً مكررة شأن الآلات سواء بسواء ...... إذ لماذا ومن أين يكون التغيير ؟ إلا إذا جاء من أعلى ... غريبا ومغتربا ... ويظل الإنسان غريبا عن نفسه وعن الحياة . هذا بينما الإنسان فى صورته المثلى مشروع تطمح إليه المجتمعات ، وتُبنى الحضارات وصولا إليه ، ولا يتحقق إلا من خلال وجود إنسانى . إنه ليس إنسانا ميتافيزيقيا مثلما كان فى البدء فهو كذلك اليوم وغدا ... بل إنه سلسلة من الارتقاء الحضارى .. سلسلة من التحقق للوجود الإنسانى مع المزيد المطرد من الظروف الإنسانية التى يخلقها هو بإبداعه لتدعم هذا الوجود المختار . ولكن مع الغربة فى الحياة ، والاغتراب عن النفس وعن المجتمع يسقط الالتزام ... وحياة الإنسان التزام وعهد وميثاق مع النفس ومع الناس ... مع المجتمع .. تحد وإصرار ومثابرة فى تعاون وتكاتف وتكافل من أجل بناء حياة أفضل ... حياة الإبداع والخلق ... أو قل إنسانية ركيزتها حرية مسئولة

ترجمة د . عبد القادر يوسف وصدر ضمن سلسلة عالم المعرفة عن المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب بالكويت . أغسطس آب ١٩٨٠ . ■

المراجعات

١٤٠ لا نهائية التجريب ، رافت الدويرى . ١٥٢ قضايا الضحك والكوميديا ،
فلاديمير بروب . ترجمة : صالح سعد ١٦٠ الجنس والمرأة على المسرح
المصرى، رؤوف مسعد . ١٦٧ أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح ، مهدى بندق

لا نهائية

رأفت الدويري

مسرحي مصري له العديد من النصوص والكتابات المسرحية .

إشكالية التجريب في المسرح المصري عبر تطوره وإستفادته من المسرح الكلاسيكي (الأرسطي) مرورا بمسرح بريخت وبيكيت حتى المسرح التجريبي الحديث من خلال دراسة إحصائية .

استهلال

فلا ولن ، أعد بمعلومات جديدة عن واقع التجريب في المسرح ما بين : الممارسة والنظرية .

ولكن : قد أحقق عرضا أو طرحا جديدا (لمعلومات لكل عليم معلومة حتى لعلم أي قارىء فطين لمجرد كتاب في المسرح يتيم - بعده كان الفطام عن مرارة القراءة)

والهدف : استفزاز الخيال إلى حوار بالرؤى - لا بالأفكار - فوار .

والاختيار : **لقلق ونار جحيم الاختلاف والخلاف الخلاق .**

والرفض : لدعة الاسترخاء في نعيم اتفاق ووفاق بالكسل العقلي نشوان وبحورياته ومرده ولهان .

وحذار : ثم حذار فحذار .

وإلا : وقعت لواقع التجريب - «الواقعة» وما أدراك ما الواقعة .. **مغامرات روح التجريب** بالحصن الحصين لنظريات محصنة تتحصن حتى التقولب المتقولب وشطحات الخيال الخصيب في منشطات موصوفة تنكمش وفي كبسولات مجهزة تتكثف .

وهكذا : تفقد ممارسة الإبداع المسرحي سحر الدهشة وتفتقد نشوة الصدمة ، والتجربة الطازجة البكر تنكص الى اتباع السلف وتقليد المألوف وتتكلس غريزة الاقتحام وتتقاعس فطرة غزو المجهول اللا - مألوف .

مجمل القول : تموت روح التجريب في تجريب التجريب وينعق بوم خراب المسرح ولا حساب للمحاسيب .

والدليل : أمامكم خلفكم - حولكم بلا حراك جثة مسرحنا اليوم متورمة - حتى الانتفاخ - بالهراء والخواء !!!

واقع التجريب
ما بين
التنظير والتطبيق

هذا هو العنوان المقترح للمحور الأول لندوة مهرجان المسرح التجريبي - في دورته الرابعة .. ولعله من الواضح أن العنوان المقترح - لفظيا - **يفترض** :

وجود تنظير سابق أو نظرية جاهزة تسبق التجربة وممارستها .. وبتطبيق النظرية يقع التجريب وبالتالي يصبح للتجريب واقع .

وقد يصح هذا الفرض في مجال العلوم ولكن التجريب في الفنون يتعارض مع وجود سابق لنظرية قبل التجربة الفنية - والا فقدت التجربة معناها وفقد التجريب آلياته وميكانيزماته الكامنة فيه كتجريب - وبالتالي تموت روح التجريب في المهد .

ولحل هذه الإشكالية فلنحتكم معا إلى :

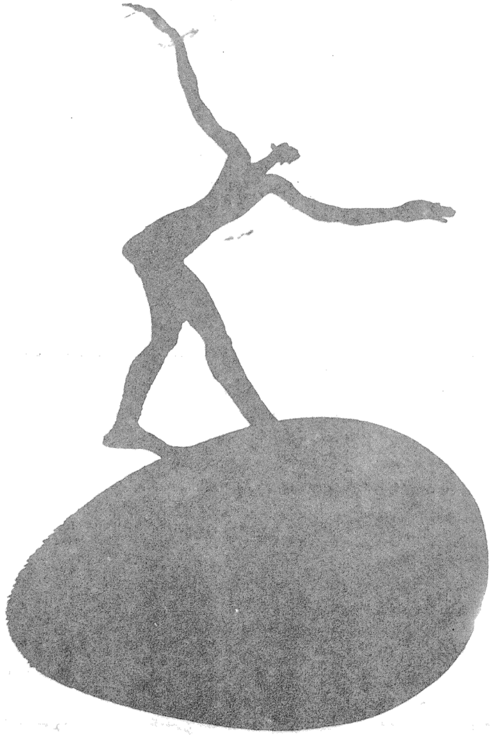
القاموس وليكن

Websteris New World Dictionary Experimentation = تجريب

1- Any action of process undertaken to discovet some thing not alreadly known.

2- To demonstrate of test something already known.

التجـــــــــــــــــــــريـــب



اذن فكلمة «تجريب» معجميا تعنى :

١ ـ اى فعل أو تجربة تجرى لاكتشاف مجهول لم يكتشف أو يعرف بعد .

٢ ـ اختيار شيء ما سبق اكتشافه ومعرفته .

لعله من الواضح أن المعنى المعجمى الأول لكلمة «تجريب» يؤكد الاعتراض على الإشكالية الكامنة فى ألفاظ العنوان المقترح وصياغته غير أن المعنى الثانى يتعارض واعتراضنا إذ أنه يعنى إمكانية أن تسبق النظرية التجربة . ولكن صبرا .. ولنستمر مع نفس القاموس قليلا للتعرف معا على معنى كلمة

EXperience = خبرة

The act of living Through on event of events

بمعنى : فعل معايشة واقعة أو وقائع

وماذا عن معنى كلمة : تجريبى

EXperimental to be based on an experience rather than a theor yor auharity

بمعنى : ممارسة التجربة من خلال اختيار أو معايشة (شخصية) للتجربة لا بالالتزام بنظرية أو بالاستجابة لسلطة (خارج التجربة) .

والآن لعلنا أقرب الى المعنى الأول لكلمة «تجريب» الذى يسلّم بالأولوية فى الوجود للتجربة تعقبها النظرية . وهنا قد يتمسك معارض للمعنى الأول ـ بالمعنى الثانى ـ ويعطى الأولوية للنظرية .

وفى أثناء اختلافنا ما بين المعنى الأول أو الثانى قد يتدخل ثالث زاعقا فى سخرية :

التجربة أم النظرية
النظرية أم التجربة
البيضة أم الكتكوت



الكتكوت أم البيضة ؟؟؟

وإذ بالفنان المسرحى والمبدع الممارس والمنظر البولندى الشهير **جروتوفسكى** Jersy Grotovskys يتدخل مؤكدا موقفى بقوله :

«أن عروضنا المسرحية لا تنبع من قواعد نظرية مسبقة وإنما ينطبق عليها ما قاله **جان بول سارتر** : كل تكتيك يقود الى نظرية ، وليس العكس» .

ويستطرد جروتوفسكى مؤكدا وجهة نظره : «لا وصفات جاهزة التجريب ضد «**جراب الحاوى**» المتخم بالنظريات الجاهزة والاكليشيهات المحفوظة»

وها هو **مارتن ايسلن** يؤكد :

«لا توجد قواعد مسرحية يمكن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان . إن «**التجريب**» يتجاوز «التقنية» ويثور عليها ومجرد إن تقنن أية تجربة جديدة ـ تنتقل مباشرة الى نطاق آخر غير التجريب ومن ثم تصبح تراثا ملكا للتاريخ .. ونفس التأكيد يأتى على لسان **د . لويس عوض** فى لقاء معه على صفحات مجلة المهرجان التجريبى للمسرح ـ فى دورته الثانية : «التجريب فعل يسبق التنظير والتقعيد ـ والدليل أنه ليس هناك قاموس أو دائرة معارف تقدم للتجريب تعريفا جامعا مانعا كما يطالب أو يتصور البعض» (أنظر تحليلات وجداول الناقد الفنى الاستاذ مدحت أبو بكر ص ١٦ ، ١٧)

وهأنا ذا أنهى دفاعى عن أسبقية التجربة والممارسة ـ بالعودة إلى **مارتن ايسلن** فى «**فن الشعر**» اشتق أرسطو نظريته النقدية من خلال تحليله لأكثر الأعمال نجاحا فى المسرح الاغريقى . ولقد روج الدارسون الأكاديميون (الدكاترة) لنظرية **أرسطو** ـ اعتقادا منهم أنهم قد اكتشفوا **القواعد الأساسية (والنهائية)** لكل الفنون المسرحية ـ وإن تلك النظرية هى الطريق الأمثل لكتابة المسرح وان الخروج على قواعدها مثل قانون (الوحدات الثلاثة) : الزمان والمكان والحدث يؤدى إلى مسرح ردىء .

ـ ومر الزمن وتوالت الأيام : ولعلنا نذكر تلك الفضائح والاضطرابات التى صاحبت العروض الأولى : =

لمسرحية (هرنانى) لفيكتور هيجو
= **والأشباح لهنريك ابسن**
= **وافتتاحيات فاجنر**

وجميعها خالفت القواعد المقدسة للمسرح والموسيقى .

ـ ومر الزمن وتوالت الأيام وحدث ما حدث للعروض الأولى : لمسرحيات صموئيل بيكيت ويوجين يونسكو وغيرهما من كتاب الطليعة ان تلك الفضائح والاضطرابات قد لعبت ومازالت تلعب دورا هاما فى تطوير وتقدم الفنون ، حيث يتمخض عنها جدل ومناقشات عنيفة تساعد النقاد على تفهم الأشكال الجديدة فى التأليف المسرحى ـ ومن ثم يحاولون إرساء قواعد ونظريات جمالية وقوانين جديدة لمسرح جديد وجاد ـ (كان طليعيا

وتجريبيا فى حينه) .

ومع الوقت يتبلور ويتطور المسرح الجديد ليصبح تقليديا مألوفا ثم ما يلبث أن يثور كتاب ورجال مسرح جدد على تلك النظريات ويحطمون قواعدها مما يسهم بدوره فى خلق أشكال جديده للتعبير عن التغيير .

وفى النهاية فلنسمع رأى بيتر بروك فى النظرية :

«إن النظرية تجربة تجمدت على الورق ولن تغنى أبداً عن التجربة . والمسرح ثورة دائمة وتجربة متحركة متجددة»

والآن فلنسلم معا بأنه كما يسبق الابداع والمبدع النقد والناقد فان الممارسة والتجريب يسبقان كذلك النظرية والتنظير .

وعليه أرجو السماح لى باقتراح العنوان المعدل التالى :

واقع التجريب فيما بين الممارسة و النظرية

لا نهائية طريق التجريب ولا خاتم للمجربين

مع التسليم بأن طريق التجريب لا يبدأ من فراغ « بل يبدأ بعد استيعاب كل تجارب الماضى وهضمها بل بعد قتلها بحثا وفهما . ثم يأتى الاحساس الملح بالحاجة الى شىء مختلف عن هذا كله - شىء يستند الى تجارب الماضى ويختلف عنها فى نفس الوقت »

هكذا يبدأ التجريب طريقه — ويستمر إلى - إلى ما لا نهاية - فلا نهاية للتجريب - ولا خاتم للمجربين .

إن لا نهائية طريق التجريب حقيقة - كالموت - حتمية لا فكاك منها فالمسرح كالبشر - يولد - يكبر - ينضج حتى يشيخ وبعدها يموت - يموت بعد أن يخلف عنه مواليد جديدة - تجاريب جديدة - وإلا كان عقيما بلا ذرية تخلفه - وأمام حقيقة أن المسرح فن نسبى - و «ابن موت» كالبشر - وأمام حقيقة حتمية لا نهائية طريق التجريب - فيجب على الفنان المجرب البشر الفانى ألا تتضخم ذاته وألا يغتر بتجربته المسرحية ويقدسها وكأنها عقيدة خالدة - وأنه رسول التجريب الملهم بل خاتم المجربين مثلما توهم المخرج المسرحى **جوردن كريج** Gordon Craig (١٨٧٢ - ١٩٦٦) أنه خاتم المجربين بقوله «لكى ننقذ المسرح الآن لابد أن **ندمره** ونقيم مسرح **المستقبل** - فن يتجاوز مكانة كل الفنون الأخرى . ثم يستطرد خاتم المجربين وكأنه نبى المسرح : «اننى أتنبأ بأن عقيدة جديدة ستنشأ داخله - هذه العقيدة لا تعلّم شيئا ولكن ستكشف لنا الأفكار »

يا لها من ثقة فى خلود تجربته وشكله المسرحى الذى توصل اليه (وبهذه المناسبة أهيب برجال المسرح المصرى خاصة والعربى عامه - ألا يقلدوا كريج إذ أننى ألاحظ منهم من ينتشرون على الساحة المسرحية وكأنهم أنبياء مسرح المستقبل وللأبد مسرح الغد - وللأبد - المسرح الاحتفالى وللأبد - المسرح الصوتى وللأبد - مسرح السرادق وللأبد - و - وغير ذلك من تجليات لذوات متضخمة تترجمها بيانات ثورية زاعقة على إيقاع طبول الخلود لتجاربهم وإلى الزملاء والأصدقاء استرجع معهم ما قاله المخرج الروسى الطليعى المعروف ايفجينى فاختنجوف Evgeny Vakhtangau خلال البروفات النهائية لآخر عروضه قبل موته ١٩٢٣ كلمات أخالها (موعظته على الجيل) لتلاميذه أو (خطبة الوداع) لصحابته وممثليه :

« لا تتوقفوا أبدا عن البحث أبحثوا دائما عن أفضل الأشكال ، الفن بحث دائم ، وليس هناك شكل نهائى » — وهاأنا أحيلكم - وأحيل نفسى قبلكم - إلى « مقال فى تجديد الدراما » لكاتبه المخرج ورجل المسرح الفرنسى جاك كوبو Jacque Copeau عام ١٩١٣ . إذ يؤكد فى تواضع الواثق حقيقة حتمية لا نهائية طريق التجريب (بلا بيانات ثورية) « نحن لانشكل مدرسة ولسنا مسلحين بصياغة ما يمكن أن تجعلنا نؤكد أن مسرح الغد ، مسرح المستقبل ، لابد أن ينبثق منها نحن لا نملك بيانا ثوريا ينظر ويبشر بتجربتنا المسرحية . أننا لا نعرف ما سيكون عليه مسرح الغد — لكننا ها نحن أولاء نحاول بمسرحنا Vieuxcolonkiet أن نعد مكانا تأوى إليه الهامات المستقبل المسرحية »



ارسطو

يـاله من فنـان أصيل ـ متـواضـع وبعيـد النظـر أيضـا ـــ وببصيـرتـه استشعر المستقبل مدركا حقيقة وحتمية لا نهـائيـة طـريق التجـريب وأن كـل التجارب مصيرها الزوال أو على الأقل التغير مع الـزمن .. وهذا مـا أدركـه متأخرا **جوردون كريج** نفسه بعـد أن أنهارت نظرياته ـ وفشـل فى أن يحقق حلمه فى المسرح .

فها هو ذا نسمعه يعترف بمـرارة : لقد دمرنا المسرح القـديم تمامـا لخلق مسرح الغد ولكن ما قام مكانه مسرح (أفضـل منـه دون شـك) ولكنـه فى الحقيقة ليس سوى طبعـة جديـدة من النمط القديم ـــ وقد عدلنا فيه ونظمناه ليلائم أيامنا .

إن المسرح الحقيقى ـ الذى هو فن فى ذاتــه مثـل المـوسيقى والعمـارة ـ لا يزال أرضا لم تكتشف بعد وربما لن تكتشف لعـدة أجيـال قـادمـة » هــذا أعتراف ممرور من فنان مسرح قـامت شهرته لا عـلى ما قـدمه بـالفعل عـلى المسـرح قدر مـا قامت عـلى كتابـاتـه النظرية .

(فن المسرح ـ نحو مسرح جديد ـ مقـال فى مسرح المستقبـل) لقد كـان كريج حرفيا ورساما وفنانا لامعا غير أنه كان يفتقد أساس النظام فى عملـه وفى حياته . لقد كان يندفع إلى الـركض فى اتجاهات متعددة ومتباينة ويفشل دائما فى الارتباط بالحقائق العملية البسيطة ـ كان دائما ممتلئا « بتصورات » عـامة ولكنه كان يفشل فى التفصيلات العملية الضرورية . (ولعلنا نذكر تجربتـه مع مسرح الفن فى موسكو) فبعد أن قرأ له ستـانسـلافسكى (مقـال فى مسـرح المستقبل) .. وجه لـه دعوة للحضـور لـموسكـو ليصمـم ديكـورا لاحـدى



المسرحيات من أخراج ستانسلافسكى وانتهت التجربة بالفشل عندما حاول أن ينفـذ ستـائـره الشهيرة .. لقـد كان كريج فنانا فى قبضة قوى أكبر منه ـ كان أسير حلم قديم لا يستطيع الفكاك منه ـ ولكن هذا لا يعنى أن ننكر عليه أنه قد أطلق شرارة ميلاد جديد لمسرح جديد فى أيامه ـ أمـا المستقبل فملـك لحقيقة وحتمية لا نهائية طريق التجريب .

مفهوم التجريب

أمام حقيقة لا نهائية طريق التجريب وحتميتها ينبغى ألا يدفعنا طموحنا ـــ ولا أقــول غـرورنـا ـــ إلى البحـث أو محـاولة الـوصـول إلى « تعـريف » جامع مانع لمفهـوم التجريب ـــ مثلمـا حاول الناقد الأستاذ مدحت أبو بكر على صفحـات مجلة المهـرجـان التجـريبى للمسرح ـ فى دورته الثالثة ـ العدد ٤ ، ١٠ ، مستخدما أسلوبا علميا للإحصاء وأخذ العينات ـ وتفريغها فى جداول ثم تحليلها واستخراج مؤشرات وها أنا ذا أدعوكم للانتقال إلى الصفحات المشـار إليها .. وعلى أرضه نحاول أن نـنـاقش الأستاذ المحلل .. فإلى هناك

دراسة لتحليل محتوى آراء ٤٠ من المسـرحيـين حـول مفهـوم التجريب

تحليل مدحت أبو بكر

ولا يـزال التجـريـب مصطلحـا غامضا ، ومجهولا يتحدى المسـرحيين سواء الذين يمارسون التجريب تأليفـا وتمثيـلا وإخراجـاً أو الذين يتـابعـون التجريب مشاهدة ونقداً .

ولا تـزال تنـاولات المسـرحيـين للتجريب غير قادرة على تحديد تعريف جامع لكل صفات المعرف ، ومانع لدخول صفـات مصطلـح آخـر ، ولا تـزال التعـريفـات فى معظمهـا تـركـز عـلى التخصص وتنطلـق من تنـاول ذاتـى شخصى ولا تقرب من التناول الموضوعى العام .

هذه النتائج الميدانية توصلنـا إليها من خـلال دراسـة لتحليـل محتـوى المقـابلات والنـدوات والتحقيقات التى عـرض المسرحيـون خلالهـا آراءهم فى التجريب ، ونشرنا فى العدد الرابع من النشرة اليومية ـ المهرجان التجريبى ـ الصادرة عن المهرجان الدولى الثالث ـ دراسة لتحليل المحتـوى استخلاصنـا منهـا مجموعـة من النتـائـج تـوضـح اختلاف المسرحيين حول التجريب .

وقد قمنا بمسح شامـل لجميع آراء المسـرحيين حـول التجريب من خـلال الحوارات والندوات واللقاءات الفكرية والتحقيقـات التى نشـرت فى أعـداد النشرة اليومية بالاضافة إلى آراء حالت المساحة المحدودة للنشرة دون نشرها .

فى هذه الدراسـة ظهر ١٥ مؤشـرا للتجـريب .. وسـوف نعـرض لهـذه المؤشرات ونحلل الجداول التى تتضمن المؤشرات والأسماء والأعداد والنسب التى تتفق حول كل مؤشر .. ثم نجرى تحليـلا من خلال المقـارنة بـين تحليل المحتوى الذى تم لآراء المسـرحيين فى المهرجان الثانى والتحليل المسرحى فى المهرجان الثالث لآراء ٤٠ مسرحيا كما يتضـح من الجـدول (نشـرة مجلـة المسـرح التجـريبى العـدد الـرابـع ١٩٩١)

مجموعة من المسرحيين غيروا آراءهم فى التجريب بين المهرجانين الثانى والثالث

م	المؤشرات	المهرجان الثانى العدد	النسبة	المهرجان الثالث العدد	النسبة	الفرق العددى	الفرق النسبى
١	التجريب هو الابتكار	٣	٧ر٥ ٪	—	—	٣	٧ر٥ ٪
٢	كل مسرحية تحمل داخلها نوعا من التجريب	٤	١٠ ٪	٥	١٢ر٥	١	٢ر٥ ٪
٣	التجريب هو التمرد على القواعد الثابتة	٨	٢٠٪	٢	٥ ٪	٦	١٥ ٪
٤	التجريب مرتبط بالماضى	٥	١٢ر٥ ٪	٢	٥ ٪	٣	٧ر٥ ٪
٥	التجريب مرتبط بالمجتمع	٣	٧ر٥ ٪	٣	٧ر٥ ٪	—	—
٦	التجريب فن الخاصة وجمهور المثقفين	—	—	٢	٥ ٪	٢	٥ ٪
٧	التجريب هو الابداع	٤	١٠ ٪	٢	٥ ٪	٢	٥ ٪
٨	التجريب نسبى	٣	٧ر٥ ٪	—	—	٣	٧ر٥ ٪
٩	التجريب ثورة	٢	٥ ٪	٢	٥ ٪	—	—
١٠	عدم القدرة على تحديد معنى واضح	٥	١٢ر٥ ٪	—	—	٥	١٢ر٥ ٪
١١	التجريب مرتبط بحرية التعبير	—	—	٤	١٠ ٪	٤	١٠ ٪
١٢	لا يوجد تعريف محدد للتجريب	—	—	٣	٧ر٥ ٪	٣	٧ر٥٪
١٣	التجريب انفتاح على ثقافات الآخرين	—	—	٢	٥ ٪	٢	٥٪
١٤	التجريب مرتبط بتقنية العرض	—	—	٣	٧ر٥ ٪	٣	٧ر٥ ٪
١٥	تعريفات تحمل أكثر من مؤشر	—	—	٧	١٧ر٥ ٪	٧	١٧ر٥ ٪
١٦	التجريب هو الخروج عن المألوف	٣	٧ر٥ ٪	—	—	٣	٧ر٥ ٪
١٧	التجريب عملية معملية	—	—	١	٢ر٥ ٪	١	٢ر٥ ٪
	المجموع	٤٠	١٠٠	٤٠	١٠٠		

جدول يوضح أعداد ونسب ومؤشرات المسرحيين فى المهرجانين والفرق بينهما

بعد قراءة أطروحة الأستاذ الناقد المحلل وتحليلاته المجدولة والمترتبة على مسح شامل لآراء عينة من المسرحيين حول مفهوم التجريب نراه قد توصّل إلى أنهم لم يصلوا إلى تعريف جامع مانع لمفهوم التجريب والأخطر - من وجهة نظر المحلل - إن بعض المسرحيين قد تناقضت آراؤهم - ما بين مهرجان وآخر — حول مفهوم التجريب أن نتيجة الدراسة لدليل دامغ على لا جدوى مثل تلك الدراسات والتحليلات فى مجال الفنون للحصول على تعريفات جامعه مانعه — للمصطلحات الفنية — وبخاصة مصطلح مثل « التجريب » إذ لا جدوى من محاولة حصر مفهوم التجريب فى اطار تعريف جامع مانع فالتجريب — كحقائق الحياة الكبرى — غير قابل للتعريف تعريفا جامعا مانعا فمن يمكنه أن يحيط بمعنى « الحياة » .. « الزمن » .. « المرأة » .. « الموت » — فى تعريف جامع مانع ؟ . أن حقيقة حتمية التجريب اللانهائية تستتبع بالضرورة حقيقة استحالة الإحاطة الشاملة بمفهوم

التجريب بتعريف جامع مانع . فلمفهوم « التجريب » من التعريفات ما لايمكن حصره حتى يومنا هذا — أما ما سيلده الزمن من تجارب وتجارب فبلا نهاية — ومن ثم فتعاريفها لن تنتهى ما دامت الحياة حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

محاور التجريب

طريق التجريب ، لا نهائى — لامتناه

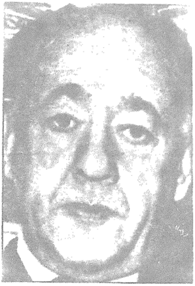
مفهوم التجريب ، أشمل — أوسع — أرحب أعمق من أى تعريف جامع مانع

أذن ماذا عن محاور التجريب ؟؟

لقد استوعب فنان المسرح تجارب الماضى — قتلها فهما واستيعابا — هضمها هضما وهاهوذا — بالضرورة — يمارس ويعايش فن المسرح — (نفس ممارسته ومعايشته للحب والحياة) — تأليفا أو أخراجا أو ـ أو ـ أو جميعها مجتمعة .

وفجأة يشعر فناننا القلق .. بالملل — بالرتابة المسرحيات القائمة استحالت تقليدية مألوفة .. ميته مميتة .. وأصبحت عاجزة عن التعبير عن شطحاته ونطحاته الخيالية ورؤاه عما يجب أن يكون عليه المسرح ـ هناك أحساس ملح بداخله يصرخ ويصرخ : التغيير — التغيير .. الخروج .. الخروج .. الثورة الثورة .. وهكذا يبدأ فنان المسرح التجريب ولكن التجريب فى ماذا ؟

ـ فى النص المسرحى ؟ شكلا ؟ أم مضمونا ؟ أم كلاهما معا ؟ ماذا يستهدف من نصه ؟ أيهام المتفرج ..



يونسكو

لتطهيره ؟ أم ايقاظه ليجعل منه قاضيا وواعيا لمايجرى أمامه ؟ أم يتخلص من النص المكتوب تماما ـ تحررا من سيطرة الكلمات لغة الأدب .. باحثا عن لغة مسرحية خالصة ، الحركة ـ الأيماءة ـ التشكيل و ـ ليصبح المسرح مسرحا ؟

أم يجرب فى اداء الممثل ـ فن الممثل ـ الأندماج أم اللا ـ أندماج ؟ ماذا لو تخلص من الممثل ؟ وما البديل ؟

— ولم لا يجرب فى أساليب العرض المسرحى ؟ المناظر والملابس ؟ الإضاءة ؟ الموسيقى والمؤثرات الصوتية ؟ أساليب الإخراج ؟ مسرح شامل أم مسرح حركى فقط ؟

— وماذا لو جرب الهروب من هذا كله .. وهجر خشبة المسرح التقليدية بعمارها القائم ليحط رحاله على أى مساحة فارغة ليجرب عليها إمكانية أن يمارس أو يعايش حالة التمسرح كما يشعرها — وكما يتخيلها ؟

— وماذا عن علاقة المؤدى — المرسل بمتلقى المسرح ؟ أيقتربان حتى الامتزاج ليمارسا معا تجربة فنية ووجدانية موحدة ؟ أم يظلا متباعدين كما هو قائم فى المسرح التقليدى ؟

— وماذا لو ؟ وماذا ؟ وماذا ؟ أسئلة وأسئلة تلح على عقل الفنان ووجدانه المسرحى المجرب باحثا عن إجابة وربما أجابات عن كل سؤال منها .

— وهناك سؤال الأسئلة جميعها — سؤال يبتلع كافة الأسئلة المحيطة وكأنه عصى موسى السحرية — ما جوهر المسرح ؟

وللإجابة عن هذا السؤال — كانت تجارب وتجارب و — وحاليا تجرى تجارب وتجارب و — وستكون تجارب وتجارب و — على طريق التجريب اللامتناهى .. ولقد استفاد المجربون من اكتشافات العلوم المعاصرة كعلم النفس ـ من فرويد ونظريته فى اللاشعور الفردى — ويونج ونظريته فى اللاشعور الجمعى ، والأحلام أساطير الفرد — والأساطير ـ أحلام الجماعات — والأنثروبولوجيا والميثولوجيا ، وعلم الجمال ، و — و — وغير ذلك من علوم كان لابد أن يستفيد منها المجرب فنان المسرح مما أثرى تجاربه وعمّق من تاثيرها فى التواصل أو اللا — تواصل مع المتفرج .

أن استقراء ما نقرأ — (إذ لا يتيسر لنا للأسف أن نشاهد) — عن التجارب الشهيرة فى المسرح التجريبى العالمى (فضلا عن مشاهدة بعض التجارب القليلة ـ التى يتيحها لنا منذ أربع سنوات المهرجان التجريبى للمسرح) يوضح لنا أن تلك التجارب تدور أساسا حول عدة محاور رئيسية تتأرجح فيما بين الثنائيات المتقابلة التالية :

المحور الأول **الإنسان من الخارج** فالمسرح هنا مرآة تعكس الحياة والطبيعة الخارجية للإنسان مع الحرص على الدقة التاريخية والتصويرية لمناظره وملابسه والبيئة عموما .	**الإنسان من الداخل** المسرح ـ هنا ـ مرآة تعكس الإنسان من الداخل ـ لا شعوره الفردى ـ ولا شعوره الجمعى ـ أحلامه كوابيسه وما إلى ذلك .
المحور الثانى : **المسرح اللفظى** Verpal Theatre لغته الكلمات ـ لغة الأدب ـ نص بكتبه مؤلف مسرحى (قد لا تكون لمؤلفه علاقة بالمسرح كمسرح أو على الأقل علاقته غير مباشرة وغير عملية) يخرجه مخرج ويمثله ممثلون . وهذا النوع من المسرح قوامه الأساسى الممثل . ومسرحيات هذا النوع من المسرح تتأرجح ما بين : ـ المسرحيات **الأرسطية** بإيهامها لمتفرجيها والاندماج لممثليها أو مسرحيات **ملحمية تعليمية** ـ تقتل الإيهام لتوقظ متفرجها ـ وممثلها يجب ألا يندمج . أو مسرحيات العبث واللامعقول .	**المسرح غير اللفظى** Nan — Verbal Theatre للمسرح ـ كفن ـ لغته الخاصة الخالصة ـ الحركة الأيماءة ـ التشكيل ـ الأغنية والرقصة ـ الضوء وغير ذلك بالإضافة إلى كلمات قليلة أولا كلمات بالمرة ـ والمؤلف هنا هو مخرج العرض ـ صاحب الرؤية وقد يستغنى عن الممثل بمعناه التقليدى ويستبدل به الممثل الشامل الراقص ـ المغنى ـ لاعب الأكروبات ـ أو الممثل الصوفى ـ الراهب الذى لا يقول كلمات وإنما مجرد تأوهات ـ وصرخات ـ وحركات ـ و ـ و ـ
المحور الثالث : المسرح المترف .. المكلف ماديا ـ البطولة فيه للإطار المادى من مناظر وملابس وأكسسوارات و ـ و ـ وشعارها : « الديكور العظيم الخلاق للمسرحية العظيمة » ، ومثل هذا المسرح يستهدف الإبهار الخارجى الشكلى وقد يفتقد الروح والفن الحقيقى ومثل هذا المسرح قد يستغنى عن الممثل الحقيقى لصالح رؤية المخرج الاستعراضية	والمسرح الفقير .. ماديا الثرى الغنى فنيا ونفسيا وروحيا مسرح يتخاص من كل الزوائد الشكلية مقابل التعمق فى الإبداع الداخلى للممثل جوهو المسرح كما يراه أصحاب مثل هذا المسرح - مسرح الزهاد الصوفية - والرهبان - وأصحاب الرسالات المسرحية والإنسانية

المحور الرابع :	
علاقة المؤدى بالمتلقى **علاقة تعسفية سيادية** **علاقة فصل تام بين خشبة المسرح التقليدية وجمهور المتفرجين**	كسر خشبة المسرح التقليدية ومزجها بالصالة وبالجمهور . أو خلق أماكن ومساحات وحلبات مسرحية بعيدة عن الخشبة التقليدية والمسارح بمعمارها التقليدى أو الهروب تماما إلى الشوارع والتجمعات الجماهيرية أينما كانت

تلك هى المحاور الأساسية للتجريب ــ وقد تضيفون إليها أثناء الحوار محاور ومحاور .

والآن فلنقم معا **بسياحة حرة بلا قيود منهجية** حول التجارب المسرحية الشهيرة للاستشهاد على ما نزعم فيما يتعلق بالمحاور الرئيسية الأربعة للتجريب . كتب المؤلف المسرحى جرانفل باركر Granville Bai Ket إلى فنان المسرح الفرنسى جاك كوبو (١٨٧٨ ــ ١٩٤٩) يقول له مهنئا :

إن المسرح هو فن الممثل أولا ودائما وأخيرا وهاأنت قد أدركت ذلك

وقد كان جاك كوبو قد ثار بالفعل على الآلية البغيضة والمؤثرات المنظرية ذات الطابع الاستعراضى بدعوى المسرح الشامل التى أثقل بها المسرح الطبيعيون أمثال دون ساكس مييننجين (١٨٢٦ ــ ١٩١٤) واندريه أنطوان (١٨٥٩ ــ ١٩٤٣) ومسرحه الحر .. ومن بعدهما : **المسرحيون الشكلانيون** أمثال جوردون كريج (١٨٧٤ -) وأدولف أبيا (١٨٦٢ ــ ١٩٢٨) وميسير هولد (١٨٧٤ ــ ١٩٤٢) وأفرينوف وتايروف وماكس رينهاردت وأوخليكوف وأخيرا المسرح الراقص لالوين نيكولاس وغيرهم وغيرهم كثيرون . وكذلك تمرد كوبو على تلك العروض المنمقة الزائفة للكلاسيكيات التى كانت تقدمها فرقة الكوميدى فرانسيز . ولقد اعتمد أساسا على ما سماه **المنصة العالية** ـ مسرح مفتوح بسيط ـ مع ديكور اقتصادى للغاية ــ لزوم ما يلزم ــ بعد استبعاد كامل لما لا يلزم من عناصر مسرحية واهتم أساسا بالمهارات الفيزيقية والتكنيكية لفن الممثل ــ ولتحقيق رسالته السامية ترك مسرحه المستقر فى العاصمة باريس Vieux Colomber ليرحل مع ممثليه الشبان إلى الريف ــ « ليجدد شبابهم عن طريق الالتحام بالأرض » . ولقد شهد لكوبو ــ ألد أعدائه ممن ثار على طبيعتهم الفجة ــ فها هو ذا أندريه أنطوان ــ كناقد ــ يكتب عن أحد عروض كوبو :

« لقد خلق بقوة تكاد تتجاوز حدود الاحتمال هذا الاتجاه غير العادى فى الأحساس (بالواقع) الذى لم يسبق أن تحقق »

(وفجأة أعتزل كوبو (وعمره ٥٣ عاما) لأنه كما قال : « لقد أحسست أن عملى فى المسرح قد انتهى» . ياالله .. ياله من فنان أصيل صاحب رسالة لا مجرد محترف « أرزقى » (أقدم هذا المثال إلى كثيرين ممن يتشبثون بخشبة المسرح ويزاحمون عليها تلاميذهم وربما أحفادهم بالرغم من أفلاسهم الفنى غير المعلن ..) .

يذكر قرب نهاية سيرته الذاتية قسطنطين **ستانسلافسكى** (١٨٦٣ ــ ١٩٣٩) « **بعد أن حاولت كل أساليب التجريب وأشكاله وصلت إلى قناعة أن كل هذا بلا أهمية ــ فلن يخلق الفن الدرامى الداخلى سوى الممثل الموهوب ــ أنه ملك الخشبة وسيدها** » .

فبعد شطحة أسلوبية أخراجية لتأكيد بصماته كمخرج لمسرحية (حياة إنسان) لاندريف استخدم فيها ستانسلافسكى خيال الظل وكسر برواز مقدمة المسرح ليمزج الخشبة بالصالة **تراجع** وعاد إلى رشده للبحث عن **الواقعية الداخلية** بدراسة وتعليم الإبداع الداخلى للممثل فلقد اكتشف « أن الاهتمام بالإطار المادى الخارجى شأنه شأن أى ثورة منظرية لا تستطيع أن تتجاوز حدود المنظر . »

ولقد ظل ستانسلافسكى حتى نهاية حياته يوغل فى العمل الإبداعى للممثل كلما أزداد سخطا على وسائل العرض المسرحى الخارجى كما تمثلت فى عروض تلميذه المتمرد مسير هولد وشكلانيته الجوفاء ، وهكذا انتهى المجرب الروسى العظيم بعد أن ثار فى بداية حياته « على

الأسلوب التقليدى والأداء الإعلامى للممثل — وعلى نظام النجم الواحد « ولهذا اشترك مع صديقه دانشنكو فى تأسيس (مسرح الفن) ثم (ستوديو مسرح الفن) بقصد إعداد ممثل جديد بتكنيك جديد للتعبير عن مسرح « لا يصور الحياة نفسها كما هى فى الواقع بل كما نحسها على نحو عائم فى أحلامنا ورؤانا . » .

ستانسلافسكى يبشر بـ جروتوفسكى :

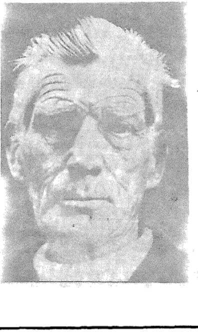
بعد كتابات ستانسلافسكى عن « المنهج » فى فن التمثيل لم يكتب أحد عن حرفية التمثيل بمثل شمول جروتوفسكى ونفاذه واقتداره . وفى بحثه عن « جوهر المسرح » رفض المسرح الشامل Total Theatre وأسماه (اللغو الشامل) المصاب بمرض سرقة الفنون الأخرى بدعوى أن المسرح أبو الفنون .

وبطريقة « الاستبعاد السلبى Via — Negativa بدأ يستبعد كل ما يمكن الاستغناء عنه من عناصر مسرحية شرط أن يظل المسرح مسرحا — فاكتشف إمكانية وجود مسرح بدون مكياج ، بدون أزياء ومناظر ، بدون إضاءة ومؤثرات صوتية — وبدون نص أدبى — بل بدون مخرج ولكن يستحيل وجود مسرح بدون ممثل — ومتفرج — ولعل هذا ما قد أوحى لبيتر بروك بعد ذلك بنظرية المساحة الفارغة فوقها ممثل أمام متفرج — ولقد اهتدى جروتوفسكى إلى ما أسماه (المسرح الفقير) poor theatre متحديا به ما أسماه (بالمسرح المترف) ومن خلال تجاربه فى (معمله المسرحى) الشهير حقق ثراء المسرح الفقير بالمقارنة إلى فقر المسرح المترف — الثراء هنا ثراء فنى — والفقر أيضا فقر فنى .

والممثل فى المسرح الفقير زاهد صوفى — بل راهب بوذى يجعل من نفسه — « كبش فداء » يموت محترقا على المسرح « إذ أن الممثل هنا : « يعطى نفسه .. فى كليتها — وفى عمق صميميتها كعطاء لحظة الحب » وليحقق ذلك » لابد من النظام — التدريب والتكنيك مع الرفض الكامل « لجراب الحاوى » المحشو بالنظريات والكليشيهات الجاهزة — وهكذا يتحقق : « التجلى بالتوتر وبالبوح العارى » وهذا ما كان يسميه ستانسلافسكى **بالإبداع الداخلى** .

ولننتقل الآن إلى محور المسرح كمرآة تعكس الإنسان من الداخل — لا شعوره الفردى ولا شعوره الجمعى — ينقلنا هذا إلى عالم الدراما الداخلية — لا عن طريق كلمات أديب يكتب حكاية سيكولوجية — فها هو ذا **أنتونين أرتود** Antonins Artoud (١٨٩٦ — ١٩٤٧) يقول عن أزمة المسرح : « إذا كف الناس عن عادة الذهاب للمسرح فذلك لأننا قد أعتدنا طوال ٤٠٠ سنة على شكل روائى ووصفى للمسرح — يقوم على سيكولوجية رواية الحكاية » وكبديل — يقول آرتود وجوهره : « أن المسرح لن يستعيد نفسه وحقيقته إلا حين يقدم للمتفرج العناصر الحقيقية المكونة للحلم » . ويرفض آرتود النص الأدبى المكتوب واللغة اللفظية بالرغم من اعترافه قائلا : أنا أعى تمام الوعى أن لغة الحركة والايماءة والرقص والموسيقى **أقل قدرة على تحليل** مشاعر الشخصية **أو كشف** أفكارها وصياغة حالاتها الشعورية بدقة ووضوح من لغة الألفاظ » . ولكن ، يستطرد أرتو : « من قال أن المسرح وجد لتحليل الشخصيات أو لحل الصراع بين الحب والواجب وغير ذلك من صراعات وقضايا ذات طابع محلى أو نفسى مما تشغل مسرحنا المعاصر . » والبديل لشعرية اللغة هو : « شعرية المساحة أو المكان وذلك باستخدام وسائل الموسيقى ، الرقص والرسم — وفنون الحركة والأداء الصامت والأيماءة ، والغناء ، والتعاويذ ، والأضواء و — و — » . إن تأثير أنتونين آرتو على المسرح التجريبى لا يرجع إلى تجاربه المسرحية بقدر ما ينبع من نظرياته أو لنقل « نبؤاته المتمثلة فى كتابه الهام (المسرح وقرينه) ١٩٣٧ » لقد كان آرتو — نظريا — يحلم بالعودة بالمسرح إلى الفكرة السحرية البدائية التى استغلها علم النفس فى علاج مسرحنا ولقد

صموئيل بيكيت



استفـاد جـروتـوفسكى فى (معملـه المسرحى) بنظريات آرتو ونبؤاته ومع ذلـك فجمـاعـة مسـرح الفـزع The Groud theatre Panique خـلال سنوات الستينيات تعتبـر أهم جماعـة مسرحية تجـريبية قـد التزمت بـروح البيان الشهير لآرتو وحرفية نظريته فى مسرح القسوة .. بقيادة Jeriom Savary جيروم سافارى .

ويمتد تأثير آرتو ــ إلى اليوم متمثلا فى عروض بيتر بروك وعمله مع جماعته فى (المركز الدولى لبحوث المسرح) إذ جعل شغله الشاغل أن يحقق مسـرحا يتخطى حواجز اللغة ــ مسرحا يمكن القلب الإنسـانى من أن يحادث قلـوب الآخرين ، وأن يلتقى ــ « الداخل مع الداخل » ولقد قرأنا عن تجاربه المتنقلة إلى إيران وأفريقيا و ــ و ــ و ــ ليقدم عروضـا ــ بلا لغة ــ بلا كلمات ــ إلا ما ندر مع الإيمان بأنه ــ (كمـا يقول الشاعر تيد هوجز الذى صاغ له بعض عروضه) ــ « أن لدى الجنس البشرى كلـه وعيا نغميـا مشتركـا مثلما لـديه لا شعـور جمعى مشترك ــ كمـا يقول كارل يونج » .

أن بيتـر بروك مهمـوم بـالبحث عن : « مسـرح ضرورى ــ مسـرح يصبح ضرورة ملحة فى حياتنا . يتحدث ــ كما صور آرتو ــ إلى جمهوره على مستوى أعمق من ذلك الذى يقسم النـاس إلى فئـات اجتمـاعيـة ونفسيـة ، مسـرح ضرورى يتحدث إلى الإنسان فى شموله وكليته « إن المسرح الذى يتحدث عنه الإله براهما قائلا « لقد خلقت المسرح مطـابقـا لحـركـة العـالم وللمعـرفـة المقدسة ــ وللعلم والأسطورة ولسوف يكـون مكانـا للعلم والترفيـه لجماهـير النـاس » عن كتـاب Bharta Natga Costra



إن أعمال مركز بيتر بـروك ومعمل جـروتـوفسكى من قبلـه ــ ومسـرح هارت ــ تتجه إلى تحقيق المقولة القائلة « بأن صورة بصرية واحدة ــ أو كلمة واحـدة يمكن أن تكـون أكثـر تغييـرا وتأثيرا من خطبة مطولة » وينقلنا هذا للحديث باختصـار ــ كالعـادة ــ عن **مسـرح الصـوت ومخـرجـه روى هـارت** ــ الـذى قـام بـدراسـات سيكولوجيـة للصوت الإنسـانى ويعبّر الممثلون فى مسرحه عن أنفسهم أساسا بالتأوهـات ــ والصرخـات والهمسات ليعـرضوا ذواتهم المتنـامية الكـاملة » وبذلك يتم تحرير التوترات النفسية فى أعماقهم إذ يمكن باستخدام آلات الرنين فى الجسم الإنسانى (كما يفعل رهبان التبت منذ قرون) بلـوغ مدى أوسـع وأعمق للصوت الإنسانى .. وذلك بهدف إقامة جسور بين اللاشعور والشعور ــ بـين الحس والعقـل » وعن الصـوت الإنسانى يقول بيتر بروك « إن الصوت الأنسـانى يشبه جبـلا به كهـوف عدة وعليك أن تجوس خلالها جميعا » .

وهنـاك أيضـا **مـارتـا جـراهـام** ومسرحها الراقص والباحث فى الأعماق الإنسـانية « فـرقصاتهـا تقدم طقسـا للتحـرر من ظـلامنـا وكشف ذواتنـا الداخلية ــ وهذا هو المسرح فى أعمق مستوياته » ــ أنها تبحث « عن الكائن الداخلى ــ والجسـد الداخـلى الكامن وراء العضلات » .

ونحن مـازلنا بصـدد دراما العـالم الداخلى لـلإنسان مـاذا لو أشـرنا إلى بعض العروض المسرحيـة (التى أتاح لنـا مهـرجـان المسـرح التجـريبى مشـاهـدتهـا خـلال دوراتـه الثـلاث الماضية ، والتى تحقق لحد كبير مفهوم المسرح من الداخل ــ دراما الأعماق بأحلامها وكوابيسها مع استحداث لغة مسـرحيـة بعـد الاستغنـاء عن النص المسرحى . وها أنا ذا أشير إلى :

ــ لاأستسلام هنـا ــ العـرض البلجيكى ١٩٨٨
ــ الدربكة ،، المصرى ١٩٨٨
ــ نوك أوت ،، البلجيكى ١٩٨٩
ــ أجاكس ،، الفرنسى ١٩٩١
ــ رطوبة ،، البولندى ١٩٩١
ــ الترنيمة ،، المصرى ١٩٩١
ــ غـادة الكـاميليـا العـرض الفنلندى ١٩٩١

وأخيـرا ــ وبعـد أذنكم ــ أود أن أتحـدث عن **تجـربتى فى التجـريب** كمؤلف ومخـرج مسـرحى بمسـرح الطليعة القاهـرى ــ ولقد كـان مجال التجريب عندى هو النص المسرحى ــ فكتبت ثـلاث مسرحيـات وأخـرجتهـا بنفسى لمسرح الطليعة وهى :

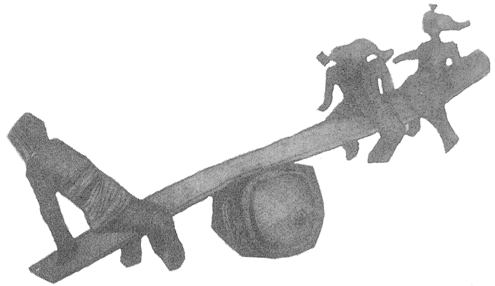
ــ ولادة متعسرة ١٩٨٢
ــ الثلاث ورقات ١٩٨٧
ــ متعلق من عرقوبه ١٩٩٠

بـالإضافـة إلى مسرحيـات أخـرى لا تدخل فى مجال التجريب . **ولأعترف بـأنه من الظلم للفنـان المصـرى أن يدعى أنه يجرب فى المسرح ــ إذ أن جميع تجاربه ــ مجهضة بالضرورة بفعـل « التابـو » الثـلاثى المقدس (الـدين ــ الجنس ــ السيـاسـة) فضلا عن البيروقـراطية المسـرحية القاتلة لأى تجريب فى المسرح** ■



نحت للفنان أحمد عبد الوهاب

قضـــــايا الضـــــحـــــك



فلاديمير بروب

ترجمة :

صالح سعد

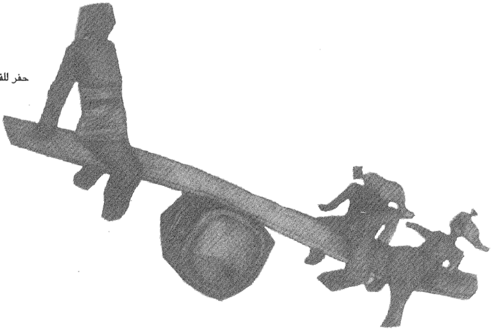
صاحب هذه الدراسة هو عالم اللغة (الفيلولوجى) والفولكلورى الروسى المعروف (فلاديمير بروب) الذى اشتهر لدى الباحثين والدارسين العرب بكتابه الأشهر (مورفولوجيا الحكايات الخرافية) المترجم إما عن الفرنسية (د . ابراهيم الخطيب ـ الدار البيضاء ١٩٨٦) أو عن الإنجليزية (ابو بكر احمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر ـ جده ١٩٨٩) بينما لاتزال معظم مؤلفات بروب مجهولة بالنسبة للباحث العربى ومنها :

- الجذور التاريخية للحكاية الخرافية (١٩٤٦ م)
- الملحمة البطولية الروسية (١٩٥٥ م)
- ملحمة الأعياد الزراعية الروسية (١٩٦٣ م)
- مجموعة من المقالات والدراسات المتنوعة والمجموعة فى كتاب بعنوان :
«الفولكلور والواقع» .

هذا عدا كتابه الأخير (قضايا الضحك والكوميدى) ـ (١٩٧٦) الذى نترجم منه هذه الدراسة عن الطبعة الروسية (لينينجراد ـ ١٩٧٦)

ورغم شهرة (بروب) الواسعة التى حازها فى العالم الغربى ، إلا أن انتماءاته الأولى إلى المدرسة الشكلية الروسية ، والتى أنتجت أهم أعماله (مورفولوجيا الحكايات) و (الجذور التاريخية للحكايات الخرافية) قد أسهمت فى تحجيم مكانته داخل المعسكر الاشتراكى بعد إتهامه بالـ (كوزموبوليتانية) واتباع المنهج الاسطورى فى تحليل التراث الشعبى الروسى وتخليه عن المنهج الماركسى فى التحليل . . ،

والكـــــوهـــــيديـــــا



حفر للفنان عمر جيهان

وهكذا وبسبب من هذا وبالرغم من إعلان بروب لتوبته علناً ، فقد قضى (بروب) حياته منذ (١٩٣٨) وحتى وفاته (١٩٧٠) مجرد أستاذ فى جامعة لينينجراد بكلية اللغات (توفى بروب عن عمر يناهز الخامسة والسبعين عاماً) .

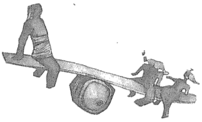
إلا أن هذا لم يمنع أن أعمال (بروب) التى تتمتع بحساسية الباحث الأكاديمى المحترف العالية ، قد اعتُبرت فى حينها بمثابة فتح علمى جديد ، أفسح المجال للكشف عن آفاق واسعة فى تحليل جنس الحكاية بصفة خاصة وأيضا فى تحليل المقومات الفنية للفولكلور وكشف علاقته الخاصة بالواقع بصفة عامة

وفى هذه الدراسة التى نقدمها هنا ، يصب (بروب) اهتمامه كباحث فولكلورى مدقق على (الكوميدى) كمفهوم وعلاقته بسيكولوجيا الضحك وبجنس (الكوميديا) فى الأدب والفن وهو حين يفعل هذا ، فإنه يلتقط بذكاء خيط العلاقة الوثيقة بين الأدب والفولكلور والتى تجد فى (الكوميزم) ـ كما يسميه (بروب) ـ مجالها الحى والمستمر والدال على التفاعل المستمر ما بين حقلى الإبداع الإنسانى هذين سواء من أسفل إلى أعلى أو بالعكس ، داخل ما يعرف باسم عملية الترسيب الثقافى الاجتماعى التى لا تنقطع .

وفى هذا الجزء المنشور هنا مترجما ـ للمرة الأولى ـ نلاحظ حرارة النقد الذى يوجهه (بروب) بلا رحمة إلى كثير من الآراء البديهية المستقرة فى عالم النقد ، وهى ملاحظة تمتد لتشمل الكتاب بأكمله ، الذى يبدو وكأن بروب قد خصصه للرد على ادعاءات منظرى الكوميدى من الفلاسفة والنقاد المثاليين بدءا من أرسطو وانتهاء بمعاصريه وعلى رأسهم (برجسون) ونظرياته الحيوية فى (الضحك) ..

ومن ثم فإن الكتاب ـ فى مجمله ـ يدعو إلى قليل من المنهجية وكما عنونَ بروب الفصل الأول منه ، وهو يدعونا إلى إعادة النظر فى تلك المسلمات فيما يخص الضحك والكوميديا ، وقيمة كل منهما وفعاليته ، وهو ـ بهذا ـ يمثل نوعاً من الرد على كثير من الشكوك والتساؤلات التى أحاطت بنظرية الكوميدى دائماً ، والتى يجمعها ـ مثلاً ـ (م . مرشنت) فى كتابه (الكوميديا) ، وهى الشكوك التى وضع بذرتها (أرسطو) فى بحثه المنقوص حول الكوميديا فى كتابه (فن الشعر) ومن ثم سار على دربه الكثيرون .

المترجم



فـ يعطينا الاطلاع العابر على نظـريات الكوميديا لـوحة صعبة القراءة ، ومـن ثـم يثـار هنا - لا إراديا - السؤال : - هـل هناك ضرورة ما للنظـرية - عموماً -؟!

- ثم أنها كثيرة جدا تلك النظريات ، فهل هناك حاجة لإضافة واحدة أخرى إلى تلك النظريات العديـدة والموجـودة فعلاً بين أيدينا ؟

- وأليس من الممكن أن تأتى مثل هذه النظـرية الجـديـدة مجـرد لعب ذهنى لا أكثر أو مدرسية (سكولاستية) ميتة لا فائدة ترجى منها فى حياة الفلسفة !؟

ويبدو للوهلة الأولى أن لهذه الريبية بعض ما يبررها ، فقد ظهر - واقعياً - كل أولئك العظـام من صنُّاع الفكـاهة والهجَّائين ، دون حاجةً إلى أية نظرية ، فهكـذا وجُـد كـل صنـاع الفكـاهـة المعـاصـرين من المؤلفـين والعـامـلـين المحترفين فى مجالات السينما والمسرح والفنون الاستعراضية ، والسيرك أيضا دون نظرية ما .!

لكن هذا لا يعنى بعد أن النظرية لم تعـد ضروريـة لنا اليـوم ، فهى تظـل ضرورية فى أى حقل من حقول المعرفة الإنسانية . وهـل يستطيع علم مـا أن يعيش فى أيامنا هذه بدون نظرية ؟

فالنظريـةَ - رغم كل شىء - تمتلـك أهميةً لا تُنكر ، وامتلاكها يعد عنصراً سياسيا من مكونات النظرة العلمية على وجه العموم .

وإذن .. فمـا هـو العيب الـرئيسى والأساسى فى النظريات المعاصرة ؟ إنه - وببساطة - التجريد المقيت ، والتعـالى المفرط .. فصناعة النظريات تهتم بعيدا عن الواقع الموضوعى أيا كان ، وهكذا فـإن مثل هـذه النظريـات لتجعـل من نفسها بنفسها جثة فلسفيـة أو فلسفة ميتـة .، عـلاوة عـلى كـونهـا صعبـة التفسير ، مستحيلة الفهم .

والأصل فى نشوء هذه المشكلة هو تلك المجادلات التأملية المسهبة حتى أننا قد نقضى صفحـة كـاملـة وأحيـانـا عشر صفحـات دون أن نصطـدم بحقيقـة (واقعة) عيانية محددة ، أما تلك الوقائع التى لا نصـادفهـا هنـا إلا فى القليـل النادر ، فإنها تجىء ، إن جاءت ، مجرد زوائد أو ملحقات للموضوع التجريدى المقترح ، وأما عن الفرق بين مثل هذه الحقائق التى تبدو كما لو كانت مجلوبة لتأييد الموضوعـة الرئيسيـة المقترحـة فقط ، وتلك الوقائع الأخرى التى ترفض هذه الموضوعة أو تنقضها ... فلا شىء هنا سوى الصمت .!

فالكاتب - ببساطة - لن يجيب ، لأنه لم يلحظ وجود هذه الأخيرة ! وعليه .. فـإن المشكلـة التى يجب علينـا حلهـا بصورة مختلفة عما سبق ، هى مشكلة العلاقة بين النظرية والوقائع الميدانية . فالأساس يجب أن يتكون - بقوة وبـلا حـدود - من دراسة الـوقائـع وليست الأفكار المجردة التى تجعل الوقائع تبدو فى ذاتها كما لو كانت غير ذات قيمة أو غير ملموسة .

ومن هنا يمكن لأى منهج بحثى أن يمتلك مغزاه المقرر سلفاً ..

وبالنسبة إلى موضوع بحثنـا هذا ، فـإن المنهج الـذى ظل متبعـاً فى أغلب الأحوال يتلخص فى أن جوهر الكوميدى كان محدداً سلفاً ضمن النظم الفلسفية المعينة التى ينتمى إليها من يكتبون فى الموضوع !، فهؤلاء الكتاب انطلقوا من عدة فرضيات نظرية ، يبحثون الأمثلة (الشواهد) التى تدعم تلك الفرضيات ، بل وتشرحها وتؤكدها بالتالى ، هذا هو منهج الاستنباط ، الذى قد يكون ممكنا وصحيحاً فى الحالات التى تكـون فيها الحقـائق غـير كـافيـة ، أو قليلـة - فى الطبيعـة - أو لا يمكن مـلاحظتـهـا مباشرةً ، أو عندما تكون مستعصية عَلى الشرح بأى وسيلة .

إلا أنـه يوجـد هنـاك منهـج آخـر ينطلق - لا من الفـرضيات - ولكن من الدراسة المقارنة الموسعة ، ومن تحليل الوقائع ذاتها ، ومن ثم يصل إلى الإثبات استنـاداً إلى الحقـائـق والـوقـائـع المـوضـوعيـة ، وهـذا هـو المنهـج الاستقرائى ..

ولا يمكـن أن تبنى أغلـب العلـوم المعاصرة فقط عـلى أساس من إبـداع الفروض النظريـة المجردة فـأحيانـا - وبقدر ما تسمـح لنا الـوقائـع - يجب المضى وفق منهج الاستقراء التجـريبى فهذا المنهج الذى يؤتمل انه سوف يُحقِ الحقيقة .(1) .

وعلينـا إذن ألا نهمـل شيئـاً - من

الوقائع ـ وألا نقوم بأى اختيار قبل أن نقوم بجمع وتصنيف المادة ، فكل ما يثير الضحك والابتسام ، وحتى كل ما يخص مجال الكوميديا فقط ، لابد من أخذه فى الاعتبار ، وداخل هذا العمل ـ بل وفى القلب منه ـ سنجد قطعاً من النقد الأدبى ، فقد درستُ ـ وبالدرجة الأولى ـ إبداعات الكتاب ، بل إننى انطلقت فى هذه الدراسة من نماذج ساطعة ومبدعة للفكاهة وللكومنيزم وإن كان قد مر بى أيضا بحث نماذج ضعيفة وغير موفقة لهما .

وفى البداية انطلقت من دراسة الكلاسيكيات الروسية ، وكشفت لنا إبداعات (جوجول) عن كنوز هائلة ، فقد ظهر أمامنا (جوجول) كأعظم من أبدعوا الفكاهة والهجاء فى أى وقت ، واضعاً خلفه كل الآخرين ، من الروس ومن غيرهم على السواء !، ولذا أرجو ألا يندهش القارىء لوجود كل هذه الأمثلة الكثيرة المأخوذة من أعمال (جوجول) .

لكن جوجول ـ أيضا وبالضرورة ـ لم يكن هو وحده غاية حدودنا ، فلقد كان من الضرورى أن نعيد النظر أيضا فى إبداع الكتاب الآخرين سواء فى الماضى أو الحاضر .

ولقد استوقفنى كل من الإبداع الشعبى والفولكلور ، وبصفة خاصة فإن الفكاهة الفولكلورية تحتفظ لنفسها ببعض الخصائص المميزة والتى تضع الفارق بينها وبين فكاهة المحترفين من المؤلفين ، وبالذات فى تلك الأحوال التى تكون فيها مادة الإبداع الشعبى ساطعة الوضوح بحيث لا يمكن تجاهلها .

ومن أجل حل قضية الكوميزم لا يجب التقيد فقط بالنتاج الكلاسيكى وبأفضل نماذج الفولكلور ، فقد كان من الضرورى التعرف على الإنتاج اليومى الجارى للمجلات الفكاهية والهجائية وعلى المقالات النقدية الساخرة فى الصحف . فالصحف والمجلات إنما تعكس صورة الحياة الراهنة ، تلك الحياة التى تتطلب أيضا دراسة ثاقبة مدققة مثلها مثل الفن تماماً .

أيضا كان من الضرورى أن تؤخذ فى الحسبان ، بجوار الإبداع الادبى بمعناه الضيق ، فنون السيرك والاستعراض والسينما الكوميدية ـ بل ـ وبالجملة ـ ملاحظة الأحاديث الدائرة فى الأوساط المختلفة .

وسيلاحظ المفكر المجرب أننا لم نحاول الفصل بين وقائع تنتمى إلى مجال الاستاطيقا (علم الجمال) وأخرى لا تنتمى إليه ، فقد أخذنا فى اعتبارنا كل المادة الوقائعية كما هى ، أما عن العلاقة بين الظاهرة الجمالية وظواهر الواقع ، فهذا ما يمكن رؤيته بعد أن تكون المادة قد تم بحثها ودراستها .

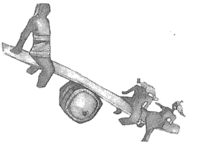


موليير

ويمنح منهج البحث التجريبى المؤسسَ على العمل وفقاً للوقائع ، إمكانية الإفلات من التجريد وآثاره التى تميز بها غالبية جماليى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وهذا التجريد ليس هو العيب الوحيد فى النظريات المتوافرة ، فهناك نقائص أخرى ، يجب أن نكشفها لأنفسنا حتى نفلت منها .

واحد من هذه النقائص يتلخص فى أن المبادىء الأساسية المتوارثة (المستعارة) من السالفين ، غالبا ما يتم **قبولها كونها** عقيدة لا تقبل الشك أى لا يمكن وضعها على محك الاختبار أو التجربة مثال ذلك المبدأ القائم على أن الكوميدى هو فى تعارض دائم مع التراجيدى والجليل ، ومن ثم يكفى أن نقوم بعكس (قلب) النتائج المستخلصة من دراسة التراجيدى والجليل لتصبح منطبقةً على الكوميدى !، وبالنسبة لأرسطو فلم يكن لديه سوى مخرج وحيد عند تعريفه الكوميديا ألا وهو الانطلاق من التراجيديا كنقيض لها ، عملياً ـ كان للتراجيديا بالذات المكانة الأولى فى وعى الإغريق القدامى .

لكن عندما يتم توليد مثل هذا التناقض ، فى جماليات القرنين التاسع عشر والعشرين ، فإنه يكتسب طابع الجمود والمبالغة . وقد كان من الطبيعى بالنسبة لجماليى المثالية الرومانتيكية أن يتخذوا من أى نظرية جمالية تعنى بدراسة الجميل والجليل قاعدةً لهم ، وأن يضعوا لها الكوميدى ـ التالى ـ كنقيض ، باعتباره شيئا ما متدنيا ومناقضا للمتعالى ، وهو التفسير الذى عارضه (بيلنسكى) من قبل ، حيث كشف وباستخدام مثال من لدى (جوجول) أى مغزى عظيم يكمن فى هذا الفن بالذات ـ أى الكوميدى ـ سواء فى الفن أو فى الحياة الاجتماعية ، لكن مبادرة (بيلنسكى) هذه لم تكن كافية ، فقد ظلت وضعية الكوميدى كنقيض للمتعالى وللتراجيدى بمثابة واحدة من تلك الوضعيات التى تقبُل كعقيدة «مسلم بها دون حاجة» إلى أى إثبات !، وقد أثير الشك فى صحة هذا التناقض ،



أيضا فى الفلسفة الألمانية الإيجابية فى القرن التاسع عشر ، فيكتب (فولكت) مثلاً أنه : « قد تم تمييز الكوميدى فى الحقل الجمالى وفقاً لوجهة نظر متمايزة تماماً عن التراجيدى» وان الكوميدى لا يعتبر بأى حال حلقة مناقضة للتراجيدى ، وعلى وجه العموم ، فلا داعى لوضعه فى صف واحد مع التراجيدى .. فإذا كان هناك شىء ما يقف فى تعارض مع الكوميدى ، فهو إذن لا كوميدى أو هو شىء جاد ...» (٢) وهو يقول نفس القول عن المتعالى .. هذه الفكرة التى عبر عنها آخرون ايضا ، لاشك بأنها صحيحة ومؤكدة تماماً ، فالكوميدى - وقبل كل شىء - يجب دراسته بذاته وكما يوجد هو .

وإلا فلما تضحكنا قصص (بوكاتشيو) أو زحافة جوجول ، أو «عائلة الحصان» لتشيخوف ، هل بمعارضتهم التراجيدى !؟

إنهم - وببساطة - لا يمتلكون علاقة مع هذا إطلاقاً ، فليس من المستبعد أن توجد مثل هذه الإمكانية ؛ إمكانية ان يكون العمل الفنى كوميديا بإطروحاته وطرازه الخاص ، وفى نفس الوقت تراجيدياً بمضمونه ، مثلما هو «يوميات مجنون» أو «المعطف» لجوجول !

ولإن وضع الكوميدى كنقيض للتراجيدى أو المتعالى ، لا يكشف عن جوهر الكوميزم وخواصه ، فإن مهمتنا الرئيسية تكون هى تحديد جوهر الكوميزم بدون أية إحالة إلى التراجيدى او المتعالى ، سعياً إلى فهم وتحديد الكوميدى كما هو ، وفى الأحوال التى يتماس فيها الكوميدى بصورة أو بأخرى مع التراجيدى ، فلابد من بحث هذا التماس ، ولكن لا يجب ان تكون هذه هى نقطة الانطلاق .

وعدم فهم خواص الكوميدى التى سنبحثها فى الفصول التالية ، هو - إن أمكن القول - عيب متواتر غالبا فى أغلبية الاطروحات المعروفة .

ومثال على هذا قولهم بأن عيوب البشر كوميدية ، ومن الواضح الجلىّ أنه وعلى العكس يمكن ألا تكون أبداً مضحكة أو كوميدية .

فمن الواجب الاستزادة أو التأكيد ، أى العيوب تحديداً ، وتحت أى ظروف ، وفى أى موقف يمكنها أن تبدو مضحكة وفى أيها لا تبدو كذلك . هذه قاعدة يمكن تعميمها : إن الباحث لابد وأن يتوقف أمام أى واقعة مثيرة للضحك ويضع الاسئلة عن الطابع المميز أو غير المميز للظاهرة موضوع البحث وعن مصادرها .

وقد أثير هذا السؤال قديما فى أحوال خاصة ، ولكن تم تجاوزه فى غالبية الأحوال .

وقد أشرنا من قبل كيف أن هناك تعاريفا للكوميدى جعلته يبدو شديد الرحابة : وبناء عليه اشتمل التعريف أحيانا على أشياء ليست كوميدية بالمرة ، وغالباً ما أخطأ فلاسفة عظام مثل هذا الخطأ ، ولنأخذ مثلاً «شوبنهاور» الذى يقرر أن الضحك ينبعث عند اكتشافنا فجأةً أن الموضوعات الواقعية المحيطة بنا لا تتناسب ومفاهيمنا أو تصوراتنا عنها .، ويبدو واضحاً أنه قد علقت بمخيلة الفيلسوف حادثة ما أُثير فيها الضحك لهذا السبب ، لكنه لا يتحدث عن كيف إن مثل عدم التناسب هذا يمكن ألا يكون مضحكاً أيضاً : فعندما يتوصل أحد العلماء - مثلاً - إلى اكتشاف ما ، يغير تماما كل تصوراته عن موضوع بحثه ، وعندما يرى أنه كان مخطئاً حتى هذه اللحظة ، لحظة الاكتشاف فإن اكتشاف هذا الخطأ ، (خطأ عدم تناسب الأشياء المحيطة بنا مع مفاهيمنا عنها) لابد وأنه يقع خارج مجال الكوميدى .

ومن هنا تنبثق لنا قاعدة منهجية : يجب تحديد ماهية الكوميدى فى كل حادثة منفردة بذاتها ، فهكذا نتأكد متى تحتوى ظاهرة أو أخرى على الكوميزم ، وعند أى مستوى ، وتحت أى شروط ، وهل هذا يحدث دوماً أم لا .

هناك أيضاً عيوب أخرى يجب تحاشيها حتى لا تتكرر : مثال أنه وفى الأعمال المقارنة فى علم الجمال ، يمكن ملاحظة فكرة تنتقل من عمل إلى آخر ، وهى الفكرة التى تقول بأن الكوميدى أساسه هو التناقض بين الشكل والمضمون ! صحيح أن قضية الشكل والمضمون يجب اعتبارها ، ولكن لا يمكن إقرارها إلا بعد دراسة المادة

الواقعية ، وليس قبل أن يتم هذا ، فعندما تكون المادة قد تم بحثها ، يصبح من الضرورى العودة إلى هذه القضية ، والخوض فى ذلك الخليط المشوش المميز لعلم الجمال حتى السنوات الأخيرة .

فقط فى عالم المادة الواقعية ، وليس على طريقة الهياكل المسبقة ، يمكن تقرير : هل يتضمن الكوميدى فعلياً تناقضاً ما أم لا ، فإذا تواضعنا على وجود هذا التناقض ، فيجب عندئذ التحقق : هل هو بالفعل تناقض الشكل مع المضمون أم هو تناقض أشياء أخرى .

تحدثنا حتى الآن عن مشكلة واحدة — فى الأغلب الأعم — وهى مشكلة تعريف جوهر الكوميزم — تحديداً — .. وهذه مشكلة أساسية ، لكنها ليست بالمشكلة الوحيدة على المدى البعيد ، فهناك العديد من المشاكل المختلفة المرتبطة بقضية الضحك والكوميزم .

ويمكن الآن أن نفصلّ إحدى هذه المشكلات بغرض بحثها ، فنحن على أية حال ملزمون باختبار منهجيتنا قبيل الولوج إلى عالم المادة الوقائعية .. فهناك نظرية هامة — على الرغم من أنها لم تمسسنا بعد — تدور حول النوعين المختلفين والمتناقضين للكوميزم ..

ففى رأى كثير من علماء الجمال البرجوازيين يوجد نوعان للكوميزم :

كوميزم المستوى الراقى والكوميزم الهابط .

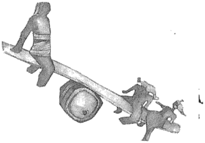
وفى تعاريف الكوميدى يتضح بشكل استثنائى مفهوم سلبى مفاده : أن الكوميدى — هو شىء ما متدنى ، تافه ، لا متناهى الحقارة ، مادى (حسى) ، هو الجسد ، الحرف ، الشكل ، اللا انسجام ، ففيهم يبدو التنافر والتناقض والتعارض والضدية مع ما هو متعال ، عظيم ، فكرى ، روحى .. إلخ فقائمة الأوصاف السلبية المقترحة لمفهوم الكوميدى ، هى ما يضعه فى تناقض مع المتعالى ، الراقى ، الجميل ، الفكرى .. إلخ ، وهى تشير إلى بعض جوانب العلاقة السلبية للكوميدى عموماً مع الضحك ، بل وإلى ما يشوبه من حقارة ..

هذا التحقير يتضح بشدة عند أولئك الفلاسفة المثاليين من أمثال شوبنهاور ، هيجل ، فيشر ، وغيرهم ، ولكن إلى هنا ونظرية النوعين الكوميديين لم تتضح بعد ، فهنا مازالت ظاهرة فقط تلك العلاقة السلبية بالكوميزم عموماً وكما هو فى ذاته .

ولقد ظهرت نظرية النوعين الكوميديين — الهابط والراقى — خلال القرن التاسع عشر ، ففى أدبيات ذلك القرن يتم التأكيد — غير مرة — على أنه هناك مجالات للكوميدى فيها لا تنسب لنفسها أى شىء هابط ، أى أنه يوجد نوعان — على ما يبدو — منه : الأول هو ما ينتسب إلى حقل الجمالية (هذا المعروف بكونه علم دراسة الجميل !) ، ومن ثم فهذا النوع من الكوميزم هو ما يدخل ضمن مفهوم الجميل .. ، وهناك النوع الآخر من الكوميدى الواقع خارج الجمالية والجميل ، والمحتفظ لنفسه بكل ما هو شديد التدنى .

ولا يوجد هنا — عادة — تعاريف نظرية لما هو المقصود من « الكوميدى — الهابط » ، وحتى عندما توجد فإنها تبدو بلا حول ولا معين .. ، وقد كان (كيرخمان) هو أحد أولئك البنائين العتاة لمثل هذه النظرية ، فهو من يقسم كل مجالات الكوميدى إلى كوميدى رفيع ، و(كوميدى بذىء) .. فالكوميزم دائما — وفقاً لنظرية (كيرخمان) — لديه مبرر وجود فعل ما لا عقلانى ، سخيف .. « فإذا تملكه هذا السخف (الخطل) إلى أقصى درجة .. فهو كوميدى البذاءة ، وإذا ما كان السخف (إياه) خافياً .. فهو كوميدى الرفعة .. »(٣) .. وكم هى واضحة ، جلية ، لا منطقية وإفلاس مثل هذا التعريف ، فبدلاً من الحدود الملموسة توضع تلك الفروق الواهية .

وهكذا فإن جوهر طبيعة (بذاءة) الكوميدى لا يحدد عموماً ، وبدلا من هذا يعطوننا أمثلة وعلى هذا المنوال يعدد (فولكت) هنا كل ما يتصل بالجسم الإنسانى ولهوه مثل (الشره ، السكر ، اللهو ، الاستخفاف ، الكسل .. ، وكل ما يتعلق بالقوى والطاقات المنفلتة وتوجيهها ..) وهو على الإطلاق لا يخمن هنا فى أى الأحوال تكون هذه الاشياء كوميدية ، وفى أيها لا تكون كذلك .. ، ومثل هذا الكوميزم — وفق ما يظن (فولكت) — مقصور غالباً على الأدب الشعبى ، ولكنه موجود أيضاً عند كثير من الكتاب ، ولنأخذ مثلاً (شكسبير) ، فمسرحه غنى تماما بمثل هذا الكوميزم كنوع : « وعموما فإن شكسبير وحده ، وليس كأى شاعر آخر ، يوحد ما بين الفسق البهيمى والفكاهة الكاملة بتهور ... » .. ، ومن ناحية أخرى فهناك الكوميديا الرفيعة ، الرشيقة الرقيقة ، وهو يعتقد أن نموذجها هو كوميديا (كوب الماء) لـ (سكريب) . وهو مأخوذ هنا بالحوار الظريف والذكى بين السيد النبيل (الهرتزوج) بولينبورج والنبيلة مالبورو ، فهذا النوع من الكوميديا لا يثير ضحك صاخب ، بذىء بل ابتسامة رقيقة !



أما النظريون الآخرون فيعرفون « الكوميدى الهابط » نسبة إلى الشكل Form ومن ثم فهم يلحقون بمجال الكوميدى الهابط كل أشكال الفارص Farce ، وعروض السرادقات ، نمر المهرجين .. الخ ، فيكتب (ليكوك) فى كتاب له عن القصص الفكاهى : « لا يدور الحديث هنا عن ضحك المفارقات أو الإثارة التهكمية للضربات اللفظية الموجعة ، أو عن السخام المدهون به المهرج ، والتى يتم عرضها جميعاً على خشبات المسرح السوقى الحقيرة .. ، ولكن عن تلك الفكاهة العظيمة ، العريقة ، التى يضىء بها ويرتقى أدبنا مرة أو مرتين — فى أحسن الأحوال — كل مئة عام .. » .. وغالبا ما ينسب لهذا (الهابط) أو السطحى) من أنواع الكوميزم ، تلك العناصر الفارصية مثل الأنوف الحمراء والبطون المنتفخة (الكروش) والالفاظ المقلوبة والمشاحنات والمخادعات .. الخ .

والآن .. هل يمكننا الموافقة على هذه النظرية أم لا ! ؟ وهل يمكن أن نعبرها هكذا دون فحص المادة التى بحوزتنا ! ؟

أقول انه لن نعبر هذه النظرية هكذا ، بل على العكس ، فقد خطر لنا ألا نهمل هذه الملاحظة : إن هذا (الكوميدى — الهابط) يشغل حيزاً كبيراً من تراثنا الكلاسيكى .. فلو أعدنا النظر فى هذا المسمى « بالراقى فى الكوميديا الكلاسيكية » سنلاحظ بسهولة أن عناصر الفارص لمرتبطة بإبداعات كافة كلاسيكى الكوميديا .

فكوميديات (أريستوفان) السياسية الحادة ، تعكس من حيث نوعها علاقة ما بمجال هذا الكوميزم (البذىء) و(الهابط) أو كما يقال أحيانا — (السطحى) . ولكن هنا وبإعادة النظر عن قرب سيحتم الإشارة إلى موليير وجوجول وكل الكلاسيكيين عموماً .

فإذا تناطحت جبهتا بابتشين ودوبتشين عند تقبيل يد مارى أنطوانيت ، فهل يعد هذا من النوع (الراقى) أم (الهابط) من الكوميدى ؟ وبالدراسة المدققة يتبين أن إبداع (جوجول) مصاب إصابة بليغه بعدوى الكوميدى (البذىء) و(الهابط) ، وعمليا فغالبا ما كانت هذه هى وصمة أو سقطة جوجول عند كثير من معاصريه الذين لم يدركوا المغزى الحقيقى لفكاهته . بل إن هذا اللوم يمكن مصادفته مؤخراً . فهناك من بين الأساتذة مؤرخى الأدب من لا تزال (بذاءة) جوجول تصدمهم ! وأحد هؤلاء المصدومين هو (إ . ماندلشتام) الذى كتب دراسة مطوله عن طراز جوجول الأدبى . فهو يقرر مثلاً — أن فنية (الخطوبة) كان يمكن أن تفوز لو أن جوجول قد حذف الكلمات التالية :

(إيه .. ألا يوجد لديك كابل المخ ؟ هه .. ألست أهبل يا هذا ؟ هيا .. قل لى من فضلك ألست خنزيراً بعد كل هذا ؟ » ..

(هذه الكلمات — يكتب ماندلشتام — المحسوبة على أكشاك وخيام المسرح الشعبى) . . وهكذا ، وحسب رأيه ، كان على جوجول أن ينظف إنتاجه من هذه (الفضلات) . . فالبروفسور رفيع التهذيب (المربى بصورة جيدة) يتحفظ بهذه الصورة تجاه كثرة السباب وتنوعه عند جوجول ..

ويضاف إلى هذا شيئاً آخر ، ففى صميم نظرية النوعين من الكوميزم الرشيق والبذىء ، ينعكس تقسيم (تفرقة) سوسيولوجى (اجتماعى) . فالنوع الرفيع من الكوميزم يوجد لأجل العقول المرتبة ، أرستقراطية الروح والنشأة ، أما النوع الثانى فمقطوع على سواد العامة والحشود . ويكتب (إ . بيير) : « إن الكوميدى الهابط ما يناسب النصوص الشعبية ، حيث تتسع حدود مفاهيم التهذيب واللياقة والسلوك الحضارى ، أكثر مما هى عليه » .. وهو يكتب ايضا عن المدى الواسع واللانهائى للبذاءة الكوميدية بأنه هو ما يعرفه تماماً كل مطلع على الأدب الشعبى » ، ومن ثم فهو يحيلنا على الكتب الشعبية الألمانية ، وعلى مسرح العرائس الشعبى ، وعلى بعض الحكايات الشعبية .. إلخ .

ومثل هذه الآراء تصادفنا أكثر من مرة فى علم الجمال الألمانى بالذات ، وهذا دال ! ، فاحتقار مضحكى السرادقات ، والمهرجين ، والبهاليل ، وكل أشكال المرح غير المتحفظ ، إنما يتضمن احتقاراً للجذور والأشكال الشعبية للضحك ويتعامل (بوشكين) مع هذا الموضوع بشكل مختلف تماماً ، فهو يقول : « لقد ولدت الدراما فى الساحة ، وشكلها المرح الشعبى » . يقولها بدون أى احتقار لهذا المرح الشوارعى) .. ، أيضاً فإن (تشبير نشيفسكى) يلاحظ الطابع المميز للفكاهة الشعبية ويشدد عليه ، وهنا أيضا لا نجد هذه أو غيرها من النظرة المحقرة لهذا النوع من الفكاهة ، يقول : « إن العالم الحقيقى للفارص هو « اللعب » الشعبى ولا غير ، مثل عروض السرادقات عندنا ، ولا يعنى هذا أن الفارص لا يوجد لدى الكتاب العظام ، فعند « رابليه » هو بكل صراحة من يحكم ، وكثيراً ما نجده أيضا عند (سرفانتس) ..

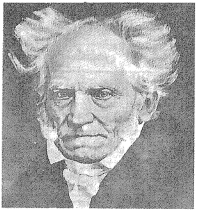
ولا أحد ينكر وجود المهرجين البسطاء والبذيئين ، والفارصات السوقية ، والنكات المريبة ، والفودفيلات الفارغة ، أو التكشير الأحمق عن الأنياب .. لكن الهابط يوجد أيضا — فى كثير من حقول الإبداع القولى أو كلها . ، وبمجرد الغوص فى صميم المادة ، فإننا سنتيقن على الفور من استحالة تقسيم الكوميدى إلى بذىء ورفيع ..

وفى المراحل التالية من دراستنا لن نعاود الحديث حول هذه النظرية مرة أخرى ، ولكن الدراسة الميدانية تفرض علينا أن نتساءل حول التقييمات الفنية والأخلاقية ، أو بالعكس حول ضرر بعض أشكال الكوميزم ، فهذا سؤال ضرورى ويتطلب حلاً شاملاً ومقنعاً وأحد مسائل علم الجمال الخلافية الصعبة يمثلها السؤال عن شخصية الكوميزم وهل هى داخلة فى مجال الجمالية أم خارجه ، وهذا السؤال يتداخل عادة مع السؤال عن الأشكال (الهابطة) ، (المحدودة) أو (السطحية) للكوميزم ، والأشكال الأكثر رقياً فى المستوى .

وبالطبع فإنهم لا ينسبون الأشكال (السطحية) و(التافهة) للكوميزم إلى مجال الجمالية ، فهى — كما يقال — مقولات لا جمالية .

ويتضح خطأ هذه النظرية بسرعة ، إذا ما تذكرنا أريستوفان ، أو مكانة الفارص داخل الكلاسيكيات ..

لكن مقولة اللاجمالية تطلق أيضا على



شوبنهور

أى ضحك خارج الأعمال الفنية ، ويبدو هذا — من الناحية الشكلية — وكأنه حقيقة ، لكن — وكما قلنا — فإن الجمالية أو علم الجمال الذى يعزل نفسه عن الحياة ، لسوف يحمل — ولا مفر — طابع تجريدى ، مؤقت بالنسبة إلى كلية الوعى الاجتماعى .

وفى أحوال كثيرة وللتفرقة ما بين جمالية (الراقى) كمقولة كوميدية ، ولا — جمالية (الهابط) تبتدع مصطلحات مختلفة ومتنوعة . ، فالحالة الأولى يقولون عنها (الكوميدى) والأخرى (المضحك) بينما نجمعهما نحن هنا — وكما لا حظتم — تحت تسمية واحدة هى (الكوميزم ، كمصطلح وكمفهوم ■ .

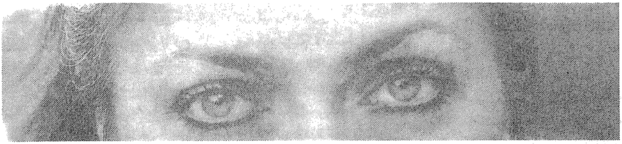
الهوامش

(١) فى معرض رده شديد اللهجة (بل والتهكمى أيضاً) على ل ستراوس ، وعلى الطريقة الروسية اللاذعة ، يعرف (بروب) نفسه قائلا : « أنا تجريبى ، وفى الحقيقة أنا تجريبى لا يحرف الأمور ، وإنما يدقق فى الحقائق ويدرسها بعناية ، ويختبر مقدماته .. إلخ وقد أثارت حدة اللهجة هذه (شتراوس) الذى لم يكن يتوقع مثل هذا الرد العنيف .. أنظر نص المحاورات بين العالمين فى ملحقات ترجمة : مورفولوجيا الحكاية الخرافية ، التى نشرها : أبو بكر باقر وأحمد عبد الرحيم نصر ، جده ، منشورات النادى الأدبى الثقافى ، ١٩٨٩) .

(٢) فى الأصل بأحرف مميزة Freehand

(٣) لهذه الاماكن يوجد وصف بكلمة واحدة فى الروسية هى تصغير كلمة (خيمة) ومن هنا يمكن مقاربتها بسرادقات العروض الشعبية المعروفة فى الموالد والأعياد وهو المقابل الذى استعملناه هنا من قبل وفيما يرد بعد داخل النص .. » المترجم .

الجنس والمرأة



استقراء نقدى لنظرة ثلاثة من كُتّاب المسرح (نعمان عاشور ، رشاد رشدى ، لينين الرملى) للمرأة ، يستخلص ان الجميع يرون فيها زوجة يجب ان تظل فى الخفاء ، وموضوعا للجنس ، حتى ولو بدا البعض اكثر تحررا واعطاها الحق فى العمل .

رؤوف مسعد

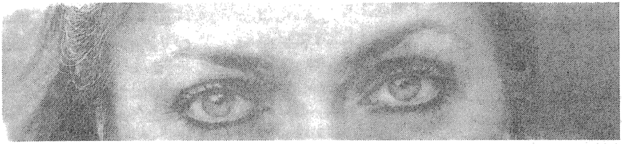
كاتب مسرحى له العديد من النصوص منها « النفق » و« لوموبا » .

تهتم هذه الدراسة الموجزة بالبحث فى رؤية الكاتب المصرى المسرحى « الذكر » للأنثى وذلك خلال حوالى نصف قرن من التغيرات السياسية والاجتماعية فى مصر وعبر ثلاث جمهوريات تختلف كل منها عن الأخرى فى رؤيتها للمجتمع المصرى وما يجب عليه أن يكون .. من وجهة نظرها على الأقل .

* ففى الجمهورية الأولى (من عام ١٩٥٣ وحتى ١٩٧٠ أى فى عهد جمال عبد الناصر) كانت التغيرات السريعة والمتلاحقة فى البناء الهرمى الطبقى المصرى وإعادة صياغة مفهوم العدل الاجتماعى من وجهة نظر الطبقة الحاكمة اكثر تأثيرا من انعكاستها على رؤية الطبقة الوسطى المتزايدة فى القوة بالنسبة للتغيرات داخل حدود الطبقة وعلاقة الذكر بالأنثى ، وهذه العلاقة التى استمرت — رغم التغيرات المتلاحقه حولها — على نمطها القديم ، ومفهوماتها المتوارثة ، وان شابها بعض التغيرات الخفيفة على السطح تحت شعارات مثل « المساواة » فى الحقوق والالتزامات ، شعارات لم تطبق بصدق ، لا من جانب « الحكم » ولا من جانب اغلبية الشعب .

* وفى الجمهورية الثانية (أى منذ عام ١٩٧٠ وحتى عام ١٩٨١ أى فى عصر أنور السادات) . ظهرت القوانين الخاصة التى أعطت الزوجة بعض الحقوق الإضافية فى مواجهة الزوج كاحتفاظها بشقة الزوجية فى حالة طلاقها .. إلخ ، وتبوئها بعض المناصب الرسمية (وزيرة ، وسفيرة) ، لكن تزايد البطالة فى نهاية الجمهورية الثانية ، وظهور الموجات التدينية ، وتزايد الاستجابة الطوعية والقسرية للحجاب والنقاب ، وظهور أصوات فى الإعلام ، وفى المجالس التشريعية بعودة المرأة إلى البيت وإفساح المكان الوظيفى فى المكتب وفى الشارع للرجل ، كل هذا أدى إلى إلغاء القوانين التى

على المســـرح المصــــرى



اضافت بعض الحقوق الأساسية للمــرأة ، ورفض المحــاكم تطبيق ما أسمته الصحافة بقوانين « جيهان السادات » كان من أبرز العلامات فى عصر حسنى مبارك أو ما يمكن أن نسميه بالجمهورية الثالثة .

* انطلاقا ، فقد القينا نظرة على المؤلفين المسرحيين الذين برزوا فى هذه المراحل .

اولا : **نعمان عاشور** ، الذى تألق فى الخمسينيات والستينيات وانطفأ بريقه فى السبعينيات .

ثانيا : **رشاد رشدى** الذى لم يكن محبوبا فى الستينيات لكنه وصل إلى القمة فى السبعينيات .

ثالثا : **لينين الرملى** : الذى لم يتألق سوى فى الثمانينات .

والمثير للتأمل ، أن هؤلاء الكتاب نالوا التكريم كل فى عصره من الدولة التى عبروا عن فكرها .. أما لينين الرملى فقد نال تكريما « عربيا » وهو جائزة الأميرة سعاد الصباح للإبداع العربى — وهى جائزة يعلن عنها لأول مرة عام ١٩٩٠ .

ولهذه الأسباب ورغم وجود العديد من المؤلفين المسرحيين الذين اسهموا بشكل مؤثر فى الحركة المسرحية المصرية ، وقع اختيارنا على المؤلفين الذين أشرنا اليهم ، باعتبار أن كلا منهم — كما قلنا يمثل استقطابا هاما فى عصره .

* * *

* نعمان عاشور وأحلام الطبقة الوسطى

المسرحية التى نعرض لها هنا ، لنعمــان عــاشـور هى مسرحية « المغناطيس » ، التى اضاف لها مؤلفها عنواناً آخر هو « حياتنا كده » .. ولعل العنوان الثانى ، أكثر دلالة من العنوان الأول .

كتب عاشور هذه المسرحية عام ١٩٥٠ ثم اضــاف إليهــا بعض التعديلات حينما طبعها فى كتاب واحد مع نصوص أخرى[١] .؟؟

فكرة المسرحية ببســاطة ، هى العلاقة بين تعليم المرأة وزواجها . والمحاور التى تدور حولها المسرحية هى :

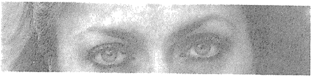
١ — أن المصير النهائى والحتمى للمرأة هى المؤسسة الزوجية .

٢ — أنه من الأفضل أن تتعلم المرأة حتى تمتلك سلاحا اقتصاديا يعطيهــا بعض الاستقلاليــة أثناء صراعها فى بيت الزوجية .

٣ — أن الزوجة المصرية — المرأة المصرية — تتحرك وفق خطة مرسومة وهى الحصول على زوج بأى ثمن .

فلنلــق نظــرة عــلى تحليــل الشخصيات ، فى المسرحية كما كتبه المؤلف فى تقديمه لشخصياته

قمر : « نالت قسطــا من التعليم



فحصلت على شهادة التدريس وهى بدلا من أن تتحرر من تأثير عائلتها وبيئتها الرائدة والفكرة الاجتماعية السائدة فيها عن المراة .. وبدلا من أن تكون فى الطليعة من بنات جنسها ، تفضل أن تحافظ على **خطة المراة المصرية الراهنة وموقفها المقيت كله محصور فى الحصول على زوج . ولا مانع من زوج غنى مهما كانت صفاته »** .

ام قمر : « فى شخصيتها نجد المراة المصرية التى تنظر إلى الحياة بعين التقاليد والأصل والواجب وهى فى نفس الوقت لا تنشد إلا قدرا من الأمن والراحة لأولادها **ولو على حساب التسليم ببيع ابنتها إلى التاجر الذى تدرك أصله وتعارضه مع قيمها . إنها واقعية إلى اقصى حدود الواقعية »**.(٢)

* نلاحظ هنا موقف نعمان عاشور (الراديكالى الذى تمتد جذوره السياسية إلى أصول يسارية) من مؤسسة الزواج باعتباره « التتويج » النهائى لعلاقة الرجل بالمراة (المصرية) ولم نجد ، فى مجمل مسرحياته ، نموذجا لامراة ، يمكن أن تمارس حياتها العاطفية والجنسية المستقلة خارج إطار المؤسسة الرسمية الزوجية . وهكذا فإن نظرة نعمان عاشور : « لدور المرأة ووظيفتها » يتطابق بشكل أو بآخر مع منظومة الأعراف السائدة للطبقة الوسطى فى مجملها وحتى المستنيرة منها . وبرغم موقفه المتعاطف — أحيانا مع المرأة ، كأنثى لها حق الوجود المتساوى للذكر ، إلا أنه يتعامل معها ، منطلقا من اعتقاده الراسخ ، وحدوده الطبقية فى أنها حسب قوله « **تفضل إن تحافظ على خطة المراة المصرية الراهنة وموقفها المقيت . كله محصور فى الحصول على زوج ولا مانع من زوج غنى مهما كانت صفاته »** .

رشاد رشدى : المرأة كحالة جنسية

* مسرحية « لعبة الحب » لرشاد رشدى تدور حول « الغريزة الجنسية » للمرأة ، جسدها ، ونزواتها الجنسية وردود أفعالها تجاه الذكر . هناك الشخصيات النسائية ، **هدى العذراء الحالمة الرومانسية** التى تستسلم بسهولة للإغراء الجنسى لرجل فى منتصف العمر ، من طبقة أدنى من طبقتها ، يعمل عند أسرتها فى وظيفة غامضة له شقيقة هى « **نجف** » **حسية ايضا** ، لكنه يحبسها فى قفص « لا نعلم لماذا ، لكن المؤلف يعطينا إيحاءات بأنها فى حالة توتر جنسى دائم ، ولعل هذا هو السبب **وهناك الخادمة** ، التى تبدو بلهاء مسكينة .. لكنها مرتبطة بشكل بافلوفى بدقات الطبول الصاخبة ، التى ما أن **تسمعها حتى تتقافز فى أرجاء المنزل قائلة « عاوزه اتجوز .. عاوزه اتجوز »** .(٣)

* إن إغراء هدى يتم بسهولة لأن زوج شقيقتها التى تعيش معها ، يعاملها بقسوة ويحبسها أيضا فى المنزل ، لكنها تستسلم لأول ذكر يواجهها جنسيا بل وتتزوجه سرا ، وحينما يعلنان زواجهما للأسره لا تمانع أن تدخل القفص الذى خرجت منه نجف ، التى تتزوج أيضا من « الدكتور » وهو أحد أقرباء أسرة هدى ، الذى حاول أن يغرى نجف لكى ينال منها وطره بدون زواج ، وحينما ترفض لا يجد مانعا فى أن يتزوجها (لاحظ هنا دور المؤسسة الشرعية للزواج كحل نموذجى للعلاقات الجنسية وتقنينها) .. وتتعامل المسرحية مع الشخصيات النسائية من خلال **المفهوم الذكورى السائد ، مفهوم الصياد والفريسة** .

وقد أثارت المسرحية موجة عارمة من النقد ، ما بين معارض ومحبذ .. **مثال :** « ان العامل المحرك لعصام والذى يجعله يقتنى امرأته هو الجنس لا يختلف فى حقارته عن العامل المحرك لعمه الدكتور زكى الذى يتزوج من نجف لينال عالما يستطيع أن يناله بلا

زواج ، مثله مثل الخادمة نصف البلهاء التى تصرخ بلا حياء « عاوزة اتجوز » ولا تستطيع أن تتحكم فى غرائزها لأنها بلهاء « لطيفة الزيات — **المساء الأسبوعى ٢٢ — ٤ — ١٩٦٢** .

* **أو « يصفق الجمهور موافقة واستحسانا** للفكرة التى تطرحها المسرحية حينما يقول الدكتور « الراجل منا طول ما هو عايش ضرورى يجرى وراء الستات لأن اليوم اللى يبطل فيه جرى معناه أن مهمته خلصت .. يعنى انتهى » . (هدى حبيشه)

وتضيف الناقدة « إن علاقة الرجل بالمرأة من أخطر المواضيع فى **الوقت الذى يبنى فيه مجتمعا جديدا على اسس من القيم السليمة . ان نظرة الرجل للمرأة على انها متاع ورقيق يمتلكه ، موقف يتنافى مع مفهوم الإنسان الحر .. الرجل والمرأة على السواء » هدى حبيشه آخر ساعة — ابريل ١٩٦٢**[٤] .

ولسنا هنا بصدد تقييم المسرحية من موقف « أخلاقى » أو حتى من حق المؤلف فى « معالجة الجنس » كما قال بعض النقاد .. لكننا نحاول أن نناقش خطاب المؤلف فى رؤيته للجنس عند المرأة باعتبارها « حالة » منفصلة عن شخصيتها وعن مجتمعها وقد أشار المؤلف إلى هذه الحالة من قبل فى مسرحية « الفراشة » فى الحوار الدائر بين امرأتين .

سميحة : تفتكرى ياسناء انا بغيب ليه بالثلاث والاربع ساعات فى الحمام ؟

سناء : تقصدى تتفرجى على جسمك .. ضرورى

سميحة : برافو ... لكن عرفتى ازاى ؟

سناء : مابتزهقيش !

سميحة : بالعكس ده لما بقفل باب الحمام علىّ والاقى نفسى لوحدى بابقه فرحانه قوى ؛ ابص لرجلىّ ، ولدرعاتى ، ولجسمى كله . انتى شفتينى فى



نعمان عاشور

الحمام . بذمتك جسمى مش حلو ؟

سناء : حلو .. ايوه

سميحة : واكتر حاجه بتعجبنى ، صوابع رجليه .[٥]

ويعتبر رشاد رشدى نفسه ، كاتبا رائدا (انظر المقدمة فى مسرحيتى الفراشة ولعبة الحب — مجد الفراشة ولعبة الحب ١٩٧٥ — الهيئة العامة للكتاب) فى مناقشة قضايا الجنس والمرأة .

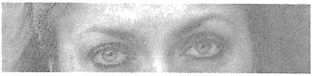
إن رؤية المؤلف هنا وهناك (فى المسرحيتين) للجنس ، ولعلاقة المرأة بجسدها إما أن تضع الأنثى فى موقف رد فعل شرطى منعكس كما أشرنا (أى هناك ذكر يطلب وبالتالى لابد ان تكون هناك انثى مستجيبة) .. أو أنثى منغلقة على عالم جسدها الأنثوى نرجسية عطشى لا ترتوى .[٦]

ولم يهتم رشاد رشدى ، بتعليم بطلاته وإرشادهن ، مثلما حاول نعمان عاشور ، بل انه خلقهن من خياله الخاص لتحقيق رؤيته الذكورية عن عالم المرأة .

لينين الرملى : البحث مرة اخرى عن زوج شرعى

واكب ظهور وتألق لينين الرملى ازدياد موجة المناداة بعودة المرأة إلى البيت باعتباره المكان الاكثر أمنا وطهرا ، تستتر فيه المرأة جسدها من الذكور الذين ينطلقون فى الشوارع ينهشونها ، ويحاولون اغتصابها أو يغتصبونها فعلا ، (حيث امتلأت أخبار الحوادث فى الصحف بحالات الإعتداء المتكرر على السيدات والفتيات حتى لو كن لا يسرن فى أماكن نائية) مما أعطى للأصوات المنادية بعودة المرأة إلى البيت أو على الأقل وجوب ارتدائها الحجاب والنقاب دفعة قوية من المصداقية العملية .

لكن الرملى لم يتورط بعد فى مطالبة المرأة بالعودة إلى الحجاب الذى خلعته منذ عصر هدى شعراوى ، وشاركت فى المظاهرات السياسية والحياة العامة الثقافية والعلمية والإدارية والقضائية والدبلوماسية ، لكنه فرّغ بطلاته (**وكلهن مثقفات** جامعيات يجهزن لرسالة الدكتوراه فى لندن) فى مسرحية « **بالعربى الفصيح** » ، من محتواهن الإنسانى والعلمى ، وحدد لهن — من عندياته — هدفاً واضحا ، وهو الزواج . بأى ثمن ، مثلما فعل نعمان عاشور ، ولكن لأن الرملى يريد أن يتميز عن المؤلفين الآخرين فقد قرر — من عندياته أيضا — أن كل نساء الفرنجه مصابات بالإيدز ، أن كل الذكور العرب لا هم لهم إلا البحث عن



النساء ، عربيات أو افرنجيات خارج مؤسسة الزواج الشرعية (لاحظ هنا ذكاء المؤلف) بمحاولته ركوب كل الخيول فى وقت واحد ... حصان الشرعية الدينية والابتعاد عن « الفسق » وحصان مهاجمة الغرب من خلال نسائه ، وحصان مهاجمة الشرقيين العرب من خلال انحلال رجالهم ، وحصان النقد العائم العام للحالة العربية المتردية باعتبارها حالة اخلاقية مردداً القول الأبلة : « إنما الامم الأخلاق ما بقيت ! » .. ورغم انه يناقض نفسه حينما يشيد مأخوذا بعظمة الغرب وتفوقه . (الذى يؤكد أنه منحل اخلاقيا) يكيل السباب للشرق المتخلف ، باعتباره أيضا مناقضا ومنحلا اخلاقيا ..

ففى المناظرة التى اخترعها بين شباب أوربا وشباب العرب كال الفريق الأول الاتهامات للفريق الثانى ، مركزاً على غياب الديمقراطية (وهذا حصان آخر جديد ركبه المؤلف) وغياب الحب ، وانتشار القهر النفسى والجسدى والجنسى ، بينما رد الفريق العربى متهما الغرب بالتحلل والفسق والفجور .. الخ .

* تدور المسرحية فى لندن فى منزل أو فندق يعيش فيه « جميع » الطلاب العرب ، كل منهم يمثل جنسية عربية ذكورا وإناثا ولا ينسى المؤلف ان يضع وسطهم فلسطينيا ايضا .. والذى يكون اختفاؤه المفاجىء هو المحور الدرامى للمسرحية . يأتى الطالب الفلسطينى فى بداية المسرحية ليقول إنه حينما كان فى « هايد بارك » سبّه بعض الإنجليز وقالوا له إنه « عربى » بطريقة استفزازية كما يقول هو ويتحمس الجميع للدفاع عن « عروبتهم » ويقررون الذهاب إلى « هايد بارك » للتحرش بالإنجليز ومن ثم مهاجمتهم ، لكنهم فى المساء يتسللون سرا من خلف ظهر بعضهم البعض إلى ملهى ليلى حيث يضعون الأقنعة على وجوههم « الذكور والإناث » ثم يقتحم الملهى بعض المقنعين أيضا « لن نعرف مطلقا من هم يهددون الحضور بما فيهم العرب سائلين « نقودكم أو اقنعتكم » ويرضى العرب ان يسلموا نقودهم وأشياءهم الثمينة خوفا من أن يرفعوا أقنعتهم ، ويتسللون إلى بيتهم سرا ايضا . فجأة يختفى الفلسطينى وتظهر فتاة أوربية (قال البعض إنها إسرائيلية لكن النص والتمثيل لم يؤكدا ذلك) وتقول إنها صديقة الفلسطينى المختفى وعشيقته ، وإنها سوف تساعدهم على إرجاعه لهم مرة أخرى إذا ما استجابوا للتليفونات المجهولة التى تلقوها وتطالبهم بدفع فدية كبيرة لكن الطلاب العرب يغازلونها سرا كل من وراء ظهر الآخر ويقدمون لها الهدايا والورود . تفاجئهم الفتاة بقولها إنها مصابة بالإيدز فيرتعبون .

يقترح أستاذ انجليزى مستشرق مناظرة بين العرب والإنجليز بدلا من الشجار وتنسحب فتاة إنجليزية (كانت صديقة للطالب المصرى) من « معسكر العرب » إلى « معسكر الإنجليز » وتشاركهم هجومهم على العرب »[٧] .

ماذا عن الطالبات العربيات ؟

● المصرية تبحث طوال الوقت عمن يتزوجها .

● الطالبات الخليجيات يهتمن بثيابهن وميكياجهن حتى أثناء الاستعداد « للمعركة » المرتقبة (التى تأجلت) فى هايد بارك .

● الفلسطينية التى ظهرت فجأة لتبحث عن خطيبها الفلسطينى المختفى لم تفعل شيئا سوى البكاء والعويل ومهاجمة زملائه العرب لأنهم تركوه يختفى ثم تجن فى النهاية .

● الفتاتان الأوربيتان .. واحدة منهما تنصرف كمومس (صاحبة اشاعة الايدز) والأخرى تنسحب إلى « أهلها » مبتعدة عن حبيبها .

● ثمة مذيعة من تليفزيون عربى (هيئة إعلامية عربية مشتركة) لكنها تفصم علاقتها (أو خطبتها) مع حبيبها المذيع العربى الذى ينضم إلى معسكر « الإنجليز » مهاجما العرب فى المناظرة حول الديمقراطية والحرية فهى لا تستطيع أن تستوعب موقفه هذا رغم محاولته اقناعها بأنه موقف موضوعى .

* اهمية هذه المسرحية تكمن فى انها تحاول أن تبتعد عن إسفاف ما يسمى بمسرح القطاع الخاص التجارى ، كذلك فإنها عرضت بعد حرب الخليج حيث نمّطت الشخصيات العربية وخاصة الشخصية العراقية وقدمتها عدوانية وهمجية ولا ديمقراطية .

* أما جمهور المسرحية ، كما رأيته وراقبته فهو جمهور الطبقة الوسطى المتعلم (ولا أقول المثقف) الذى يريد قضاء سهرة ضاحكة (فالمفروض أن المسرحية كوميدية) بعيدا عن ابتذال المسرح التجارى المألوف (مع أن المسرحية من انتاج القطاع الخاص) .

* أما الجنس الذى قدمه المؤلف فهو ذلك الجنس الذى يبحث عنه الطالب الشرقى المحروم بإقامة علاقات مع نساء لسن فوق الشبهات كتلك الحفلة الصاخبة فى الملهى الليلى المسمى « قصر الملذات » إنه الجنس الفالت الذى يؤدى إلى الإيدز .

أما الفتيات العربيات (اللاتى ذهبن مقنعات إلى قصر الملذات) فهن يبحثن عن علاقات شرعية (أى زواج) ويعتبرن كل الفتيات الأجنبيات مصابات بالإيدز وهذه أمثلة من حوار المسرحية .

مصطفى
(**المصرى**) ازيك ياحكمت
حكمت
المصرية : بتكلمنى ليه دلوقتى
مصطفى : الله ! مش بنت بلدى
حكمت : طيب تقدر تقولى ايه أخرة كلامنا ده
مصطفى : الحق علىّ إنى بقولك ازيك
حكمت : ما هو بعد ازيك حاتقولى نتفسح سوا على نهر التايمز
مصطفى : وايه الغلط فى كده ؟
حكمت : وتقدر تقولى ايه آخر الفسحة دى ؟
مصطفى : كل ده علشان قولت لك ازيك ؟


لينين الرملى

حكمت : طيب اتفضل روح دور لك على خواجاية تضحك على عقلها (يخرج مصطفى)
حكمت : بإذن الله حاترجع من البعثه متجوز واحده اجنبية يطلع عندها الايدز (يدخل سيف الخليجى)
حكمت : ادينى لبست حشمه وبطلت اتكلم مع أى راجل فى البعثه فيه شروط ثانية ؟
سيف : اسبقينى على غرفتى بدون ما يشعر احد
حكمت : ياخسيس ياندل انت بتشترط على وتذلنى لاجل ما توافق تتزوجنى[8] .

وفى مشهد آخر بعد ان تقمص المذيع العربى دور الغربى ، والمذيعة دور الشرقية فى المناظرة ، تواجه المذيعة خطيبها مستاءة من موقفه .

المذيعة : اتحدى انت المجتمع لوحدك أنا فيه حدود ما اقدرش اتخطاها وبعد ذلك فى نفس المشهد .
المذيعة : (تخلع الخاتم وتضعه فى اقرب مكان مناسب) أنا مش عايزه دبلتك . إحنا ماعدناش ننفع لبعض دورلك على خواجاية ما تكونش متخلفة .[9]

وفى مشهد آخر حينما يناقش الطلاب (الذكور) علاقتهم الجنسية مع البنات الأوربيات .

سيف : مع نسوانهم الفاسقات الفاجرات الشقراوات مافى شىء حرام واى أمراة من ها الصنف تضع عليها يدك .. تبقى حلالك
ليث : علينا أن نغزو الغرب اجتماعيا ونخترقه عن طريق نسائه بشرط أن نتحد جميعا ونكون يد واحدة[10]

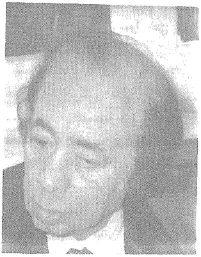
وبالطبع قد يقول البعض أن هذه النظرة ليست نظرة المؤلف للنساء ... إنها نظرة « الطلاب » العرب ، لكن المؤلف يضع هذه النظرة على لسان « النخبة » من العرب .. أى الطلاب الذين يدرسون أعلى الدراسات الاكاديمية فى الغرب ، أنه لا يكتفى بذلك ، بل يحوطهم بنوع « خاص » من الفتيات الأوربيات ولما لم يستطع

لأسباب رقابية وتقليدية أن يجعل الفتيات العربيات يسلكن سلوكا جنسيا فاضحاً فإنه جعل همهن (وهن دارسات للدكتوراه) هو البحث عن زوج ! أو الذهاب مقنعات إلى قصر الملذات !

وقد يقول قائل : لكن هذا يحدث بالفعل ، ونقول .. نعم .. لكن بجانب هذا تحدث أشياء أخرى ، فهناك نساء عربيات ليس همهن الأول البحث عن زوج ، أو الذهاب وعلى وجوههن الأقنعة إلى قصر الملذات ، وهناك أوربيات لسن مصابات بالإيدز ولا يتصرفن تصرف العاهرات .

نعم : إن الفن عملية انتقائية من الواقع .. لكن مـا يكشف موقف الفنان الاجتماعي هو المجال الذى ينتقى منه ابطاله وأحداثه .

وكما أشرت فى البداية فإن النظرة المحافظة والمتخلفة أحيانا إلى المرأة والجنس سلكت خطا ثابتا إن لم يكن متصاعدا فى النصف الثانى من هذا القرن ، فى نظرة المؤلف المسرحى



رشاد رشدى

للجنس والمرأة وأسلـوب اختيـار « بطلاته » مرضيا ومتراضيا مـع المفهوم السائد الذى تتبناه الطبقة الوسطى المصرية المحافظة ، رغم محاولات المؤلفين الشيزوفرانيه اليائسة للانسلاخ من طبقتهم .

نعم .. بعضهم قد نجح فى الابتعاد عنها سياسيا لكنهم بقوا أكثر العناصر إخلاصا للمفاهيم الاجتماعية المحافظة والمتخلفة لهذه الطبقة ! ■

المراجـــــع :

● ازدهار وسقوط المسرح المصرى » فاروق عبد القادر الناشر : دار الفكر المعاصر — ١٩٧٩ — القاهرة

● « مسرح نعمان عاشور » .. الاعمال الكاملة الجزء الاول ١٩٥٥ — ١٩٦٠ الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤

● « مسرح رشاد رشدى » (مسرحية الفراشة — مسرحية لعبة الحب) ١٩٧٥ الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب

● « بالعربى الفصيح » لينين الرملى الطبعة الاولى ١٩٩٢
الناشر : المركز المصرى العربى

الهوامش :

١ ــ مسرح نعمان عاشور
٢ ــ المرجع السابق
٣ ــ ازدهار وسقوط المسرح المصرى
٤ ــ المرجع السابق
٥ ــ لعبة الحب
٦ ــ ازدهار وسقوط المسرح المصرى
٧ ــ بالعربى الفصيح
٨ ــ المرجع السابق
٩ ــ المرجع السابق
١٠ ــ المرجع السابق

أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح

المسرح فى المناخ الديمقراطى يصبح مرآة فنية يرى فيها المجتمع نفسه ، حتى ليصبح ضرورة لكل الأفراد وليس مجرد ترف لبعض الناس .

مهدى بندق

فـ يقول العرب : ثقف العود أى هذبه وشذبه ، يقصدون بذلك أن العود ينتقل من حالة الوجود الطبيعى إلى حالة الوجود الاجتماعى الحضارى بعملية واعية مقصودة هى « التثقيف » بها يصبح العود صالحا للكتابة التى « تثقف » الناس .

فإذا كان هذا هو الأساس الآركيلوجى الذى انطلقت منه - عند العرب - هذه الوحدة المعرفية فإن اتجاه هذا الانطلاق ومداه هو ما تحاول هذه الصفحات أن تدرسه فى العقل العربى بمنظور التضايف correlation بين الديمقراطية والمسرح ، باعتبار الثانى مرآة فنية للأولى ، حيث تقوم الديمقراطية على حق الأقلية فى الوجود السياسى وحيث يصور المسرح درامية الصراع بين الأنا والآخر . ومن ثم فإن هذه الدراسة تسعى لاكتشاف تفاصيل العلاقة بين جمود المؤسسة السياسية فى الشرق بعامة وفى مصر - باعتبارها قلب العالم العربى مثال الشرق - بشكل خاص ، وبين أزمة المسرح المصرى التى وصلت اليوم بهذا الفن إلى حد احتضاره .

لقد ظل مفهوم « الثقافة » عند العرب غير منبت الصلة بالأساس الذى انطلق منه عبر العصور ، الأمر الذى لا يعد خطأ فى حد ذاته ، لكنه لم يستطع أن يتشكل فى أبنية جديدة فظل مجرد « تثقيف وتهذيب العود » ليظل العود عوداً - وإن صار صالحاً للكتابة - دون أن يتطور ليصبح آلة طباعة مثلا[1] وكأن الثقافة العربية ما فتئت تؤكد انحيازها للسكونى مقابل التطورى ، لزينون Zeno ضد هرقليطس Heraclitus.

أما بالنسبة للغرب - الأوربى بالذات - صاحب التاريخ الديمقراطى العريق والبنيان المسرحى الراسخ ، فإن اللغتين الإنجليزية والفرنسية فيه تُعرِّفان الثقافة بأنها الزراعة أو الفلاحة بما تعنيه من تحوير للوجود بإدراكها للقانون الجدلى القائل « إنه عند درجة معينة من التغير فى الكم يبدأ التغير النوعى » وبذلك ينفصل عند الإنسان الغربى مدلول « الثقافة » عن أساسه الآركيولوجى فلا يصبح الزراعة بل يصير مرادفاً فى مرحلة تالية للصناعة وفى مرحلة بعدها لعصر التكنولوجيا والسيبرنطيقا وعلوم الفضاء .

ومع ذلك فإننا إذا شئنا أن نوحد مفهوم الثقافة فى الغرب والشرق باعتباره نتاج الزراعة التى هى نقل للبشر من حالة البدائية (القنص وجمع الثمار) من حالة الاعتماد على الطبيعة إلى عصر إنتاج الإنسان (تثقيف العود) فإن الفرق فى الدالين يظل جوهريا فالزراعة وإن عرفت من قديم فى مصر وبلاد النهرين وفى اليمن وغيرها

أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح

من بلدان الشرق إلا أنها قامت فى الغالب الأعم على نمط من الانتاج مقترن بحوض النهر الواحد الذى استدعى بدوره ضرورة وجود حكومة مركزية قوية جزءاً لا يتجزأ من العملية الانتاجية مما رسخ مبدأ طغيان المؤسسة الحاكمة (عبادة الحاكم أحيانا) وحجب عن التطور الشخصية الفردية لآحاد الناس ، تلك الفردية التى هى أساس أى نظام ديمقراطى . بينما - على العكس من ذلك - عرف الإنسان الغربى الزراعة على الأنهار المتعددة أو اعتماداً على مياه الأمطار الأمر الذى أقنعه بأنه لا يخضع فى معيشته لغير الطبيعة وقوة عمله هو ، أما الحكومة فقد رآها مؤسسة مغايرة لمؤسسة الفرد ينحصر عملها فى حفظ الأمن الداخلى وتطبيق القوانين (التى يقرها هو وغيره من الأفراد) أو درء الخطر الخارجى أو توسيع رقعة الدولة (لصالح مؤسسة الفرد فى النهاية) لكنها فى كل الأحوال لم تكن إلا جهازاً متخارجاً عن البنية الاجتماعية الإنتاجية ، وحتى فى العصر الإقطاعى كان الإقطاعيون أفراداً ، وكان الملك إقطاعيا كبيرا بينما لم تكن كذلك الدولة .

مبدأ الفردية هذا المقدس فى الغرب ظل قائماً طوال العصر الزراعى وازداد قداسة ببزوغ العصر الصناعى القائم على مزيد من التخطيط والتنظيم والتجريب واكتشاف المعارف العلمية والاختراعات (وليس مجرد تشذيب العود) وكلها تضاعف اعتداد الفرد بذاته وتؤكد ضرورة مشاركته فى الحكم حتى أن صوتاً واحداً فوق نصف أصوات الناخبين له أن يبدل سياسة الدولة ويسقط الحكومة .

وبالتوازى فإن المسرح فى مثل هذا المناخ الديمقراطى ، المسرح الذى هو المرآة الفنية التى يرى فيها المجتمع نفسه .. نشاطه ، سماته ، مزاياه ، سلبياته يصبح ضرورة لكل الأفراد وليس مجرد ترف لبعض الناس . هكذا بدا المسرح الإغريقى مرآة لامعة تعكس ملامح الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية لليونان القديمة .

أما مصر الفرعونية ، ومن بعدها مصر الهيلينية فالهيلينستية ثم العربية الإسلامية فإن الواقع السياسى القائم على مؤسسة واحدة : الحاكم الفرعون أو الحاكم الوالى أو الحاكم الخليفة قد أجهض أية محاولة لغرس بذرة الفن الدرامى فى تربة لم تكن تسمح إلا بنمو للفن التشكيلى السكونى أو الشعر الغنائى المعبر عن صوت السلطة (مديحاً لها أو هجاء لخصومها) وحتى حين عثر على دلائل آثارية لشكل من أشكال الدراما[٢] ظهر فى معابد إدفو كجزء من الطقوس الدينية فلقد تكفل هذا المناخ المعادى للديمقراطية بوأده فى المهد فظل مجرد بذور متيبسة لم تعط ثمارها فى الحياة المدنية قط .

هناك إذن علاقة واضحة بين الديمقراطية وبين فن المسرح ، علاقة تلازم فى الوقوع أو تلازم فى التخلف ، وآية ذلك أن الفترة الثورية التى مرت بمصر فى النصف الأخير من القرن الماضى قد أسهمت فى زرع المسرح ثقافة جديدة وتعبيراً عن احتياج معنوى مصاحب للحاجة المادية إلى الديمقراطية حيث راحت البلاد تنتقل من النمط الآسيوى للانتاج إلى نمط الانتاج الرأسمالى لأول مرة فى تاريخها .

وتفصيلا لذلك نقول إن الحركة العرابية إنما كانت الذروة فحسب لهذه الفترة الثورية ولم تكن كل الثورة . فمعروف أن الثورات السياسية لا تقوم إلا إذا توافرت لها ظروف موضوعية وأخرى ذاتية . فأما الظروف الموضوعية فقد بدأت منذ أن قام محمد على بمحاولته فى تحديث البلاد خروجاً من أزمة النظام الاقطاعى العثمانى المملوكى وجموده عند مرحلة الاقتصاد الغذائى والزراعة لأجل المعيشة وإعالة الحكام والجند ، فكان أن عمد هذا الحاكم الأوربى الثقافة إلى إدخال المحاصيل ذات العائد النقدى مثل القطن والحبوب فتحاً لأبواب التجارة مع أوربا الصناعية فكان ذلك بداية لنظام اقتصادى جديد يقوم على الإنتاج من أجل التبادل التجارى النقدى ، وهو النظام الذى سيؤدى للتحول الرأسمالى فى مصر . والرأسمالية فيما هو متعارف عليه « نظام اقتصادى اجتماعى يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وموارد الثروة كالأرض والمشروعات الصناعية والتجارية والمالية ويكون الإنتاج فيه لمصلحة الملاك معتمداً فى ذلك على الملكية الفردية واستغلال العمل المأجور وحرية السوق والإنتاج من أجل الربح »[٣] ومن هنا فإن إقرار حق الملكية للأرض الزراعية باعتبارها سلعة تباع وتشترى هو الذى أنشأ طبقة اجتماعية جديدة : طبقة كبار الملاك الزراعيين وغالبيتهم من الارستقراطية الحاكمة (أسرة محمد على) ومن الأتراك والجراكسة والألبان والأجانب

ثم من الأعيان المصريين ، وهؤلاء الأخيرون وجدوا أنفسهم - وقد صاروا من دائنى الحكومة بعد قانون المقابلة ١٨٧١ - فى تناقض مع النظام السياسى الذى أظهر ميله لتصفية مصالحهم لحساب مصالح الدائنين الأجانب . وأما الشرائح الأخرى من الطبقة الجديدة فإنهم لم يكتفوا بالاستيلاء على الأرض بل واستولوا على معظم مناصب الدولة الكبرى فى الجهاز الحكومى وفى الجيش حاجبين عنها أبناء الأعيان وأبناء الطبقات الوسطى على السواء . وبالنسبة لأبناء الطبقات الوسطى ومعظمهم من العمد ومشايخ القرى ومشايخ الأزهر الشريف فقد تعرضوا - فى ظل إعادة التشكيل الطبقى للمجتمع - لاستغلال كبار الملاك وأصبحوا مهددين باحتمالات الهبوط إلى مصاف الفلاحين الفقراء ، بينما كان أبناؤهم وأبناء تجار المدن من نفس الطبقة يحصلون على قدر من التعلم المدنى سواء من البعثات أو من المؤسسات التعليمية فى العاصمة ويشاركون بالتالى فى الحياة العامة من دون أن تلوح أمامهم فرص حقيقية للترقى مثلهم فى ذلك مثل صغار ضباط الجيش من نفس الأصول الاجتماعية . وهكذا وبانقسام المجتمع إلى طبقات متناحرة ومع اشتداد الأزمة المالية نتيجة الديون الهائلة (١٢٦ مليوناً قياسا إلى ميزانية الدولة ٧,٥ مليون جنيه) وباضطرار الحكم لإنشاء برلمان شكلى « مجلس شورى النواب » يمتص به غضب الشعب . فإن العوامل الموضوعية تكون بذلك قد نضجت ولم يبق إلا أن يتفاعل معها الشرط الذاتى « العامل الإنسانى » (وكان قد ظهر فى هيئة تنظيم الضباط العرابيين) حتى تنفجر الثورة وقد كان .

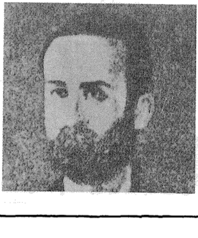
● ●

فى هذه المرحلة التاريخية التى انفتحت فيها البلاد على « ثقافة » جديدة تعترف للفرد بقيمته وتؤمن بالديمقراطية وسيلة للحكم ، ثقافة نجمت عن ارتباط السوق المحلى الرأسمالى الناشىء فى مصر بنظيره فى الغرب المتطور ، ومع المناخ الديمقراطى المصاحب للثورة الوطنية عرف المصريون ولأول مرة فن المسرح ، وكان الخديو اسماعيل قد بنى دار الأوبرا لتكون مظهراً متمدينا لبلاده (لكنها كانت أيضاً دون أن يقصد معادلا فنيا للبرلمان الجديد) فانتقل إلى مصر من الشام سليم النقاش وأديب اسحق ليؤسسا أول فرقة تمثيلية تقدم الروايات المترجمة ، وما لبث أن تقدم يعقوب اسحق بمسرح وطنى الغرض ليعرض دراما الفلاح عبر العصور وما أن أطل القرن العشرون حتى رأينا - ولأول مرة أيضا - الإنسان المصرى الخالص يدلى بدلوه فى بئر هذا الفن فعرفت المسارح المنشأة واحداً بعد الآخر المؤلف المصرى اسماعيل عاصم وإبراهيم رمزى ومحمد تيمور وتوفيق الحكيم ، والموسيقى المصرى سيد درويش ، والمخرج المصرى عزيز عيد ، والممثل المصرى جورج أبيض ليمهدوا جميعاً وليواكبوا ثورة ١٩١٩ الوطنية الديمقراطية .

محمد على باشا



اديب اسحق



على أن هذه الثورة - وقد تصدت لقيادتها طبقة بورجوازية غير نقية إذ ولدت من بطن الإقطاع لا من تجار وصناع المدن كزميلتها فى أوربا - لم تكن بحكم أصولها نقيضاً حقيقيا للإقطاع بل كانت وثيقة النسب به ، مشدودة إليه من خلف بقدر ما هى متطلعة بطموحها للأمام ، فكان نتاج هذا التكوين المختلط تذبذبا فى التوجهات السياسية وتخلخلا فى الممارسة الديمقراطية ، أدى بها هذا وذاك إلى مهادنة القصر الملكى رأس الإقطاع (بدلا من قطع رأسه كما فعلت الثورة الفرنسية بلويس) وإلى مفاوضة المحتل (بدلا من طرده وإجلائه بالقوة الشعبية المسلحة كما فعلت الثورة الأمريكية بالمحتل الانجليزى) وفى ظل هذا المناخ السياسى المتأزم انحصرت الديمقراطية فى الشكل دون المضمون فأدت الأحزاب السياسية باقتدار لعبة الكراسى الموسيقية طلبا للحكم فى ظل الاحتلال الأجنبى وطغيان القصر الملكى ، وبالتوازى وجد المسرح الوليد

نفسه - وقد انصرف عنه الشعب كما انصرف عن الأحزاب - لاهيا بلعبة المترجمات والميلودرامات والفودفيل voudevill المسلى لجمهور غالبيته من أعيان الريف وتجار القطن ، وأما الارستقراطية وكبار الملاك من ذوى الثقافة الرفيعة فقد وجدوا متعتهم فى مسرحيات كبار الشعراء والأدباء : شوقى وعزيز أباظة ومحمود تيمور وباكثير وتوفيق الحكيم ، لكنها كانت متعة الخاصة مستقطرة من إبداع أقلام سامية الهدف راقية المستوى إنما هى فى الوقت ذاته بعيدة عن نبض الجماهير(٤) .

● ●

تبدأ ثورة يوليو عام ١٩٥٢ علاقتها بالديمقراطية بمشهد درامى غاية فى الغرابة . ومن عجب ألا يعكس المسرح المصرى بأساليبه الفنية هذا الذى حدث ومؤداه استيلاء تنظيم عسكرى على السلطة والعصف بالنظام القديم وتأسيس نظام آخر بديل له يحقق أهداف الثورة الوطنية الـ .. ديمقراطية .

فأما خلع الملك رأس الاقطاع فقد تم بإجراء شرعى هو التنازل عن العرش لولى العهد . وأما مشكلة العرش نفسه فهى ما تستحق وقفة واستبصار . فبينما تنص المادة ٥١ من دستور ١٩٢٣ [الذى كان قائما فى ذلك الوقت]على ألا يتولى أوصياء العرش عملهم الا بعد أن يقرأوا اليمين أمام مجلسى الشيوخ والنواب مجتمعين ، وبينما تنص المادة ٥٢ من الدستور على وجوب دعوة المجلس المنحل للعمل فى حالة وفاة الملك (أو تنازله) - حتى يجتمع المجلس الذى يخلفه ، فإن المادة ٥٥ تنص على أن يتولى مجلس الوزراء

أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح

سلطات الملك الدستورية حتى يؤدى أوصياء العرش اليمين أمام البرلمان . هذا التمفصل Disarticulation بين المادتين هو ما استطاع ضباط الثورة أن ينفذوا منه توطيداً لسلطتهم وتجنباً لعودتهم المفروضة إلى الثكنات ، به استطاعوا أن يتجنبوا دعوة المجلس النيابى صاحب الأغلبية الوفدية - وكان منحلاً فى ذلك الوقت - إلى الانعقاد ، فظلت الوزارة - اللعبة التى شكلوها بإرادتهم المطلقة تتولى سلطات الملك الدستورية كسبا للوقت حتى يتمكنوا من إعادة ترتيب الأوراق مستفيدين من التناقضات السياسية بين حزب الأغلبية « الوفد » وبين خصومه من السعديين وخصوم الديمقراطية من كبار رجال الدولة أمثال الدكتور عبد الرازق السنهورى وسليمان حافظ والدكتور حسن بغدادى (عميد كلية حقوق الاسكندرية) هؤلاء الذين توصلوا إلى فكرة الوصاية المؤقتة على العرش بدلا من الوصاية الدائمة بتعديل للأمر الملكى رقم ٢٣ لسنة ١٩٢٢ ! تعديلا يكفل إنشاء الوصاية المؤقتة وينظمها ، وهو تعديل يتيسر لمجلس الوزراء إقراره بحكم توليه السلطة التشريعية فى غيبة البرلمان عملا بالمادة ٤١ من الدستور(٥) .

وما بين تولى الوزارة - اللعبة أعمال السيادة وبين تعيين مجلس وصاية مؤقت يتولى هذه الأعمال وضع الأساس المادى لنظرية دمج السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية تلك التى ستطبع سيرة ٢٣ يوليو بطابع الاستمرار .

هذه الألاعيب السياسية الذكية لا يمكن فهم المراد منها دون العودة إلى تحليل طبيعة السلطة الجديدة (سلطة ضباط يوليو) حيث تتضارب الآراء - خصوصا فى الأدبيات الماركسية والأخوانية - فمن قائل إنها كانت تمثل حزب الشيطان العلمانى الشيوعى (الأخوان المسلمون بعد وقيعتهم مع الضباط) ! إلى من رأوا فيها سلطة فاشية عسكرية (الحزب الشيوعى المصرى) وقائل بل هى سلطة بونابرتية شخصية كاريزمية « جمال عبد الناصر » منحازة إلى الشعب فى النهاية (حدتو) إلى من يقول إنها سلطة البورجوازية الصغيرة الثورية ، وهذا الأخير أقرب ما يكون إلى الصواب بالنظر إلى الأصول الاجتماعية التى جاء منها معظم الضباط ، ولكن هل ظلت كذلك ؟ ذلك أن ثمة قانون صحيح فى علم السياسة يقول : « من يملك يحكم » ويمكن لنا أن نقرأه من اليسار إلى اليمين هكذا « من يحكم لابد أن يعبر عن مصالح من يملك » ، ولما كان نصيب البورجوازية الصغيرة من الثروة القومية ضئيلاًفلقد كان لزاما عليها أن تحكم - ولو لفترة - لحساب المالك الكبير ، أو أن تستولى على ملكيته (وبذلك تكف عن كونها صغيرة) والحل الثانى هو ما اختارته قيادة الثورة ، غير أنها لم تستول على ملكية الإقطاع وكبار الملاك الزراعيين (بالإصلاح الزراعى) وعلى ملكية وسائل إنتاج البورجوازية الصناعية والتجارية الكبيرة (بالتأميم فيما بعد)

لحسابها هى بل لحساب الفلاحين المعدمين ولحساب « الدولة » ، فأما الفلاحون المعدمون فلقد رفعتهم إلى مستوى البورجوازية الزراعية الصغيرة فأصبحوا حلفاء لها ، أو فلنقل أتباعا طالما هم لا يتصورون أن يشاركوا فى السلطة لضعف قواهم الاقتصادية والسياسية ولاستطالة تاريخهم الجيبوليتيكى النائى بهم عن أى مؤسسة ديمقراطية ، وأما البروليتاريا فقد أرهبتها سلطة يوليو منذ البداية باعدام خميس والبقرى وباعتقالهما للشيوعيين دوريا (سيف المعز) وبتحقيق بعض المصالح الطبقية لها بعد التأميمات (ذهب المعز) وباستيلاء البورجوازية الصغيرة الثورية على أغلب الملكية القومية انتقلت من ثم إلى مصاف الطبقة العليا وصارت بذلك « بورجوازية كبيرة بيروقراطية » وهو ما اقتضاها البحث عن نظرية وايديولوجيا هجينا تلفيقيا يأخذ من الماركسية إيمانها بالملكية العامة ومن الليبرالية قبولها بالطبقات الاجتماعية ومن الدين شعاراته الداعية إلى طاعة أولى الأمر (لم يقنع بذلك طبعا الأخوان المسلمون ممثلو البورجوازية الصغيرة الرجعية فاصطدمت ايديولوجيتهم الشمولية المنزع بشمولية الثورة) هذه التلفيقية إلا مباودقلية[٦] المسماة بالناصرية سرعان ما اجتذبت إليها الماركسيين الذين أضناهم البقاء فى المعتقلات وهيأت لهم تنظيرات الحزب الشيوعى السوفييتى[٧] سبيل حل الحزب الشيوعى الموحد والانخراط فى التنظيم السياسى الأوحد لسلطة يوليو « الاتحاد الاشتراكى » ، دون أن يعيروا التفاتا لواقع فائض قيمة العمل المأجور الذى ظل بعيدا عن أيدى البروليتاريا حيث صار يصب فى جيوب الطبقة الجديدة « البورجوازية البيروقراطية » لا بهيئة أرباح بل بهيئة مرتبات ضخمة ومخصصات هائلة وتميزات إدارية تسمح بنهب القطاع العام عن طريق الرشاوى والسمسرة (مما سيؤدى فيما بعد إلى تحالف طبقى جديد بين أفراد هذه الطبقة وبين بقايا البورجوازية التقليدية فيما يسمى بالانفتاحيين) .

هذا التحليل الطبقى لواقع مرحلة يوليو هو ما يفسر الجسارة التى أقدمت بها قيادتها على هدم الأبنية الديمقراطية : إلغاء الدستور ، حل الأحزاب السياسية وحظر إنشاء أحزاب جديدة ، دمج السلطة التشريعية فى السلطة التنفيذية ، اعتبار الأمة وليس الشعب مصدر السلطات (حيث يدرك الفقه الدستورى أن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الديمقراطية والفاشية ، فالأمة تعبير مطاط يشمل بجانب الأحياء الأجداد الموتى والأجيال التى لم تولد بعد وحيث أن هؤلاء الأخيرين لا يمكنهم التعبير عن أنفسهم من خلال صناديق الانتخاب فإن النخبة الحاكمة تنوب عنهم فى ذلك !) هذه الجسارة لا يمكن أن تُفسر كما يقول الدكتور غالى شكرى «بانخفاض مستوى الوعى لقيادة ثورة يوليو بالمقارنة مع زملائهم قادة الثورة العرابية »[٨] بل على العكس فإن لا ديمقراطية يوليو الناجمة عن وعى طبقى ديناميكى هى التى تفسر هذه الجسارة .

محمود تيمور



فأين كان المسرح المصرى من هذا كله ؟

الحق أن المسرح المصرى ـ مثله مثل كل فن يعكس ما يجرى على أرض الواقع وتنعكس عليه آثار الأحداث الكبرى ظل مندفعا بالقصور الذاتى وراء النضال من أجل الديمقراطية الذى كان كاسحاً فى فترة الأربعينيات فلم يدرك شبابه الموهوب خطورة السلطة الجديدة على مسيرة الديمقراطية فاعتبر اجراءاتها العنيفة مجرد اجراءات استثنائية تقتضيها مرحلة الانتقال من نظام لنظام ، ومن هنا فلقد استمرت حركة التأليف والإخراج والتمثيل فقدمت فرقة المسرح الحر أعمال نعمان عاشور ـ رائد الواقعية ـ وأهمها «المغماطيس» ١٩٥٥ على مسرح الأوبرا ثم الناس اللى تحت فى العام التالى وقدمت له فرقة المسرح القومى الناس اللى فوق عام ١٩٥٨ وسيما أونطة ١٩٥٩ ثم عيلة الدوغرى ١٩٥٢ ، ظهر بجواره الكاتب العملاق يوسف إدريس الذى قدم له المسرح القومى جمهورية فرحات ١٩٥٦ وملك القطن ١٩٥٧ ، وقدم المسرح القومى كذلك لطفى الخولى وسعد الدين وهبة و .. ميخائيل رومان أكثر هؤلاء الكتاب حساسية للواقع اللا ديمقراطى الجديد . وعلى أية حال فلقد ارتبطت حركة التأليف منذ قيام الثورة بالوجه المضىء لها «الوجه الوطنى» المعادى للاستعمار ، وبمشروعها القومى الرامى للتحرر ، وساعد على ذلك السياسة التى انتهجتها الثورة بالانحياز إلى الطبقات الكادحة فى صراعها مع الطبقات القديمة ، مما

أزمة الديمقراطية وأزمة المسرح

ألقى فى الروع بأن «الديمقراطية الاجتماعية» يمكن أن تكون بديلا عن الديمقراطية السياسية ، ولما كان معظم كتاب المسرح المصرى آنذاك من اليساريين المتأثرين بالنموذج السوفييتى «الإشتراكى» فإن العصف بالأبنية الليبرالية لم يسبب لهم إزعاجاً كبيرا . وهكذا رأينا أعمالا مسرحية تنتمى إلى مدرستى الواقعية والواقعية الاشتراكية اللتين تبنيان عقدة الدراما من خيوط المشكلات الاجتماعية كما عند نعمان عاشور وسعد الدين وهبة ولطفى الخولى ولكن ليس إلى الحد الذى ينهض بمهمة الواقعية كما رآها بريخت «الكشف عن السببية المعقدة للعلاقات الاجتماعية وفضح الأفكار المعبرة عن طبقة سائدة وإبراز لحظة التحول فى التاريخ وهى لحظة ملموسة لكنها تساعدنا على التجريد» . ونتيجة لهذا القصور الفكرى عند أصحاب الواقعية المصرية كان محتما أن تظهر اتجاهات أخرى تحاول أن تعبر من خلال الدراما عما يحدث فى أرض الواقع الإنتاجى وعلى صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية ، فظهر الاتجاه التعبيرى عند ميخائيل رومان فى مسرحيته «الوافد» وعند محمود دياب فى مسرحيته «الغرباء لا يشربون القهوة» وعند صلاح عبد الصبور «مسافر ليل» و «الأميرة تنتظر» هذا الاتجاه التعبيرى (المصور لأزمة الإنسان المعاصر .. غربته وضياعه ، أحلامه وكوابيسه وانحسار انسانيته) قد وجد طريقه - بأكثر مما فعلت الواقعية - إلى الفترة التالية للستينيات ، ولكن بدلا من أن يستخدمه المسرحيون للتعبير عن الأزمة رأيناه يستخدمهم هو ليكونوا جزءاً من الأزمة وليس مواجهة لها . ذلك أن فترة السبعينيات قد حملت معها بعد هزيمة الناصرية العسكرية فى ١٩٦٧ وهزيمتها السياسية فى مايو ٧١ مظاهر انكماش مادى فى بنية المؤسسة المسرحية ذاتها .

كانت قوى الثورة المضادة - من داخل التكوين الطبقى البورجوازى البيروقراطى - قد انتبهت إلى خطورة هذه المؤسسة المسرحية (التى صنعتها لأهدافها الخاصة : مجرد شكل حضارى أو للتعبير عن وطنيتها دون المعارضة للاديمقراطيتها) وإلى إمكانية تطورها فى حماية الدولة ذاتها ، فراحت تمهد لسحب البساط من تحت قدميها فأنشأت سبع فرق مسرحية للتليفزيون عام ١٩٦٠ أضافت إليها عشر أخرى فى عام النكسة ! أنشئت جميعها «على عجل وبغير تمييز لرسالتها وبحيث يتغلب الكم على الكيف وتنتشر المسارح على نحو لا يمثل حاجة حقيقية»(٩) قاصدة بذلك منافسة مسارح القطاع العام تفريغاً لرسالتها (وداونى بالتى كانت هى الداء) ومن ناحية أخرى دأبت هذه القوى المعادية للديمقراطية وللمسرح الجاد على إنقاص ميزانيات الإنتاج بمسارح الدولة عاما من بعد عام تحجيما لعروضها وتقليصاً لجماهيرها ، وأما «المسئولون» عن اتخاذ القرارات داخل هذه المؤسسة (غير المرغوب فيها دون إعلان عن ذلك) فقد دأبوا على رفض كل اقتراح بتشكيل مجلس إدارة موحد لمسارح الدولة يضم مديرى هذه الفرق حتى يغيب التنسيق فيما بينها وحتى تسقط فى التشرذم والتشاجر والانكفاء على الذات ، ودأب هؤلاء «المسئولون» بإصرار على العمل بلائحة حكومية تطبق على الفنانين بمثل ما تطبق على موظفى السكك الحديدية وعمال البريد ، واستماتوا فى تضخيم الهياكل الإدارية على حساب العنصر الفنى حتى أصبح لكل فنان موظفان ونصف (يقومان على راحته) بحيث يلتهم الباب الأول (الأجور والمرتبات) معظم ما بقى من ميزانيات متقلصة(١٠) حتى أصبح فرار الفنانين إلى فرق التليفزيون (ذات الأجور المرتفعة) ثم إلى الفرق التجارية (ذات الأجور الخيالية) أمراً مألوفاً يُنظر إليه بعين الرضا ! فلو أضفنا إلى ذلك كله موجات إشعال الحرائق فى مسارح الدولة بالذات : الأوبرا أولا ثم مسرح البالون فالسيرك القومى فمسرح السامر ، وهى حرائق متعمدة بالتأكيد(١١) لأدركنا كيف تمكنت القوى المعادية للديمقراطية أن تحاصر بل وتدمر هذه المؤسسة الشعبية الفنية لحساب نقيضها : كباريهات الإسفاف والبذاءة وتشويه الوعى ، تلك التى يمكن أن نسميها Anti Theatre

● ●

هذا هو الحصاد «الثقافى» لإيديولوجيا البورجوازية البيروقراطية ، فما بال أقوام لاتزال تنّظر لمقولة «الديموقراطية الاجتماعية» التى تبنتها ثورة يوليو لمقتضيات الاشتراكية ؟! وما بال أقوام لاتزال تردد : إن مسرح الستينيات إنما كان المسرح بحق ؟!

ولو كان الأمر كذلك فأين تبخرت هذه الاشتراكية المزعومة ؟! ولو كان الأمر كذلك أما كان المسرحيون جديرين بمقاومة هذا التخريب المروع لبيتهم ؟! أما كانوا أحرياء بالدفاع عن كيانهم وفنهم دفاعهم عن حقهم فى الحياة ؟

لماذا لم يفعلوا ؟ لأنه إذا غاب الأصل فلا يتوقع أحد أن تظهر صورته فى المرآة .

يقول هيجل إن الحقيقة هى الواقع . بيد أننا لن نفسر عبارة الفيلسوف مثلما فعل اليمين البروسى الذى آمن بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان . بل علينا أن نتصرف مثلما تصرف اليسار الألمانى ذلك الذى قام بتأويل العبارة راميا إلى تغيير الواقع حتى يتسق مع الحقيقة كما يتطلبها العقل الكلى . وبالطبع فإن تغيير الواقع لا يتسنى بغير الديمقراطية على الصعيد السياسى وبغير ارتقاء الفنون الدرامية روحيا . ولعلنا لانغالى إذا قلنا إن عناصر هذا التغيير قائمة ولاتزال . بهذا النضال المدرك لحركة التاريخ ، والقاصد ـ فلسفيا ـ بلوغ الأرقى والأنفع ، يمكن القول بأن العقل العربى قد بات يدرك أن الثقافة ليست مجرد تهذيب وتشذيب العود ، ولا هى مجرد تراكم كمىّ للمعارف والخبرات ، وإنما هى تلك النقلة الكيفية من حالة وجودية متخلفة إلى حالة أخرى تسعى جاهدة لاستيعاب مفاهيم العصر والتحدث بلغته ذات المفردات المبدعة لا تلك المفردات القديمة المتيبسة .

وتلك مهمة الأجيال الحالية والأجيال القادمة معا .■

هوامش :

(١) استمرت مؤسسة الأزهر الشريف تقاوم إدخال التعليم المدنى ما يقرب من عشرة قرون إلى درجة ايأست منها مصلحاً مستنيراً ـ كان عضوا بارزا بها ـ هو الأمام محمد عبده فمات كمداً وحسرة ـ أنظر صلاح عيسى «الكارثة التى تهددنا» مكتبة مدبولى ١٩٨٧ .

(٢) أنظر دراستنا بمجلة المسرح «الشعر العربى والمسرح» مجلة المسرح عدد سبتمبر ١٩٨٩ حيث نفند راى المؤرخ E. Driaton الذى رأى فى لوحات أدفو دليلا على وجود مسرح مصرى قديم دراستنا بالحلقة الدراسية عن المسرح والتراث العربى كتاب جامعة الاسكندرية ١٩٨٩

(٣) راجع أحمد زكى بدوى ـ معجم العلوم الاجتماعية ـ مكتبة لبنان ١٩٧٨ صفحة ٥١

(٤) المسرح فى الوطن العربى ـ د . على الراعى ـ عالم المعرفة ـ الكويت

(٥) لمزيد من التفاصيل انظر قصة ثورة ٢٣ يوليو ـ أحمد حمروش ـ دار الموقف العربى صفحة ٦٢ وما بعدها .

(٦) نسبة لامبادوتليس الرياضى والفيلسوف اليونانى القديم رائد مذاهب التلفيق فى الفلسفة .

(٧) صدر كتاب «العالم الثالث قضايا وآفاق» عام ١٩٦٣ يرى فيه مؤلفوه السوفييت أن طريق التطور الرأسمالى مغلق أمام شعوب العالم الثالث لضعف تطور طبقاتها العاملة ، وبالتالى فالطريق إلى الاشتراكية يعتمد على البورجوازية الصغيرة الثورية والتى ستعمد إلى التأميمات راضية أو مرغمة وعلى الشيوعيين مساندتها وعدم التصادم مع أجنحتها العسكرية ضمانا لعدم تصفية الطلائع الاشتراكية .

(٨) الثورة المضادة فى مصر ـ دكتور غالى شكرى ـ كتاب الأهالى صفحة ٣٧٨ ، ٣٧٩

(٩) تقرير السكرتير العام للمجلس الأعلى للفنون والآداب عن لجان تقييم الوزارة ـ كتاب وزارة الثقافة ١٩٦٨ .

(١٠) انظر مقالنا المفصل عن أحوال مسرح القطاع العام بجريدة الأهرام الطبعة الدولية ١٢/٨/١٩٨٦

(١١) فؤاد دوارة «تخريب المسرح المصرى فى السبعينيات والثمانينيات » كتاب الهلال صفحة ٢٠



عن لوحة للفنانة سوسن عامر

الإيقاعات والرؤى

١٧٦ أنـا والكتابـة (تلابيب الكتابة) صـافى ناز كاظم . ١٧٩ (أبجدية الناس)
إعتـدال عثمـان . ١٨٤ جـلـبـاب مـن الزفيـر المقلـم ،
خيـرى شلبـى ١٨٧ سـربنـاس ، يوسـف القعيـد

أنا والكتابة

في العدد (١١٧) كنا قد نشرنا شهادتين للكاتبتين العربيتين فوزية رشيد ، وهدى بركات حملتا عنوان : « الكتاب والأنثى » . كان لهما رد فعل إيجابى مما دفعنا لاعتبار « شهادة الكاتبة العربية » مادة لها مكان محفوظ على صفحات « القاهرة » .

هنا شهادتان أخرتان لكل من الكاتبتين المبدعتين « صافى ناز كاظم » و « إعتدال عثمان » نضعهما بين يدى القارىء فى سياق إثارة الأسئلة التى تقف وراء عملية الإبداع .

تلابيب الكتابة

صافى ناز كاظم

● لا أذكر متى بدأت الكتابة فقد كان دائماً بيدى قلم حتى قبل أن أعي الحروف أمسكت بقلم وسطرت خطوطاً حلزونية واقتنعت أننى كتبت خطاباً ، ونفذت أصرارى ليأخذونى ألقى به فى صندوق البريد بنفسى لأتأكد من جدية التنفيذ .

● أحببت اللغة مبكراً ورددت بينى وبين نفسى الألفاظ التى يعجبنى رنينها حتى ولو لم أفهمها : « **طالما** » و« **طوبى** » و« **هيهات** » و« **مِن ثَمّ** » و« **بالعكس** » ! حفظت مع أغنيات الأطفال قصيدة « **سلوا قلبى غداة سلا وتابا لعل على الجمال له عتابا** » و« **أضحى التنائى بديلاً من تدانينا وناب عن طيب لقيانا تجافينا** » و« **أفاطم مهلا بعد هذا التدلل** » ... وكانت من بعض قصائد يحفظها إخوتى الكبار ضمن واجباتهم الدراسية . وكنت التقط القصائد المقررة على أختى الكبرى وطولى لا يزيد على ارتفاع ركبتها ، وتسمعنى أردد القصيدة حفظا من فمها بينما هى لا تزال تقراها من الكتاب بصوت عال لتثبتها فى ذاكرتها .

● ما أن كبرتُ قليلا وذهبت إلى المدرسة الابتدائية حتى صارت لى كراسة أسجل فيها خواطرى ومحاولاتى للتعبير ، أسميتها : « كراسة الوحى والإلهام » !

● وقر فى قلبى أننى شاعرة ، وصار لى شاعرى المفضل وكان إيليا أبو ماضى وكانت أجمل قصائده فى ظنى :

وطن النجوم أنا هنا
حدق أتذكر من أنا ؟
ألمحت فى الماضى البعيد
فتى غريرا أرعنا ؟
جذلان يمرح فى حقولك
كالنسيم مدندنا
المقتنى المملوك ملعبه
وغير المقتنى
يتسلق الأشجار
لا ضجرا يحس ولا ونى
ويعود بالأغصان
يبريها سيوفا أو قنا ... إلخ

كنت أحفظ القصيدة كلها لكننى نسيتها الآن ، وكانت تأسرنى كلمات

« أرعنا » و « جذلان » و« تَشَيْطَنَا » و « أنا ذلك الولد الذى دنياه كانت هاهنا » . كنت أحب كلمة « هاهنا » !

● من منطلق أننى شاعرة نشأت بينى وبين أساتذتى فى اللغة العربية علاقة : « حب ــ كراهية » . ذلك لأننى كنت أثير إعجابهم بأسلوبى الإنشائى وحسن إلقائى للشعر وأبيّض وجوههم أمام المفتشين بتفسيرى النصوص وإظهار مكامن الجمال فيها ، لكننى فى مقابل ذلك كنت استفزهم بتفلسفى ومناقشاتى التى تمسك بخناقهم ، فكنت فى نهاية الأمر مطرودة معاقبة بالوقوف « برّه الفصل » ، ولا أدخله إلا بدخول مفتش يفتخر بى أمامه المدرس الذى طردنى منذ برهة . مدرس اللغة العربية أول سُلطة ظلمتنى وقهرتنى وعاقبتنى من دون سبب رغم اعترافها بجدارتى !

● بيتنا بيت فصاحة ، كانت أمى ـ رحمها الله ـ صاحبة صوت رنان سليم النطق وكانت تشتمنا بالشعر والأمثال العربية . كانت تبدو لى عارفة بكل شىء فليس هناك من سؤال إلا ولها إجابة عليه . شديدة الفخر بشقيقها الأديب الكبير محمد فريد أبو حديد ، وكانت أول من يقرأ مؤلفاته فور خروجها من المطبعة وكنت أقرأ من فوق كتفيها وأنا طفلة مؤلفاته عالية المستوى مثل : « مع الزمان » و« زنوبيا » و« ابنة الملوك » مع كتبه للأولاد والبنات مثل « عمرون شاه » و« كريم الدين البغدادى » وكان أول أديب أقرأ مكتبته الكاملة وأشعر أننى أنمو فى روضته وأنتمى إليه دماً وفناً .

● لم أفكر أن « **أكون** » كاتبة لأننى كنت أعتبر أننى « **كنت** » وانتهينا . لكننى تمنيت أن أكون مذيعة من مدرسة الفنان الإذاعى المرحوم عبد الوهاب يوسف . رفضت تصور « الكتابة » مهنة كنت أختار الإذاعة مهنة أحترفها تكون ممتعة ، أما الكتابة فرأيتها تنفسى الطبيعى : دورتى الدموية ، وهل بالإمكان احتراف « التنفس » ؟

● كنت أكتب القصائد والخواطر وأنشرها بين شقيقاتى وصديقاتى : أقرأ ما أكتب عليهن وأقبض أجرى وهو : الاستحسان والتواصل . بهذه الطريقة لم أكن أحمل هماً لاحتمال : « عدم النشر » . كنت أكتب دائماً ، كثيراً وبسهولة لأننى أعرف أننى سأنشر حتماً .

بل لعلى كنت أكتب سعياً للإستمتاع بالنشر ذاته وتلمس رد الفعل . أدركت فيما بعد ـ بعد سنوات كثيرة ـ متى يمكن أن يكره الكاتب الكتابة ، ومتى يعمد إلى الهرب منها ، ذلك عندما توصد فى وجهه الأبواب ، وتغلق النوافذ ، وتسد الدروب بالمحاذير ، تضحى الكتابة مونولوجاً : حواراً مع الذات لا يعطى ميلاداً ، فكيف تلد من دون أن تتلاقح كلماتك مع ذوات الآخرين ؟ ما فائدة أن أكتب إن كنت لن تقرأنى ؟ هل من جدوى لصوت لن تسمعه أذن ؟ تكلم وحدك نعم ، لكن من دون صوت وإلا صرت فاقداً لإدراك الخلاء . عندما لا أكتب فهذا لا يعنى أنى فارغة ، لكنه يعنى أنى ضنينة بامتلائى ينسكب



محمد فريد أبو حديد

مهدوراً . تحتقن الكلمات فى الزور وينعكس الاحتقان احمراراً فى العين ويُزم الفم ولا تهتز يد الطبيب وهى تدون لك دواءً مانعاً للاكتئاب .

● ما أن يكلفنى أحد بكتابة حتى يدب النعاس فى أوصالى ، وأدفن رأسى فى وسادتى القطنية غير اللينة وأعلن وفاتى . وأظل كاتمة لأنفاسى ثم أستنشقها ، رويداً رويداً ، كأنى أبعث عبر رائحة القطن وآثار رائحة صابون الغسيل المتبقية فى غطاء الوسادة . محاولة للهرب من الحرج من واقع لا يزال البعض غير معترف به : أننى كاتبة صارت لا تكتب ، لأنها أصبحت تكره الكتابة ، لأنها صُدّت كثيراً ، وكيلت لها اللكمات طويلاً فتكلست طاقتها واكتأبت ، فأدارت ظهرها للينابيع والشلالات والأمطار وقالت : الصمت يليق بى : يليق بى لأن نافذتى مازالت نصف مفتوحة .

● الكتابة : جمال والجمال : صدق والصدق : حرية مطلقة : نافذة على مصراعيها مفتوحة . عقل يتجول بعنفوان ويعطى أوامره للتعبير عن فكرة . فكرة تبسط عقيدة : أختارها العقل وأدركها وأوصلها للوجدان وعياً ، وللقلب نبضاً ، فصارت جيشانا ، لابد له من تَشكُّل فى كلمات لا تخرج إلا : ونافذة على مصراعيها مفتوحة . فأين منا الجمال : أين منى الكتابة وأنا واقعة بين المغلق والنصف مفتوح ؟

● حين أطمئن إلى أستتباب موتى ، أستشعر حياة من طورى الأول يعود بى إلى حالة التولد السابق للكتابة عندى . كتابة تنفس : شهيق زفير : دورة دموية تنبثق من الطفولة تلف وتتم تلقائيا من دون طلب أو حاجة ، فأرفع رأسى وقد بدأ الغَزْل ينسج خيوطا أولى . وأجلس . أنهض . أمسك بالقلم . أضع الأوراق . لا تخافى مازال بإمكانك ألا تكتبى . العنوان . البداية . مازلت مالكة أمرك . فى أى لحظة يمكن أن تمزقى الأوراق . لكن لا بأس : هاهى الكلمات تتشكل وتدفع ببعضها البعض . الكتابة تأخذ بتلابيبى . تثأر منى لأننى كنت التى آخذ بتلابيبها وأدق بها فوق رؤوس كثيرة !■



إيليا أبو ماضى

أبجدية الناس

اعتدال عثمان

فالكتابة قراءة فى سِفر الكون ، والكون مكتوب ، مجرات وشموس ، والكلمات جبال وبحار ، أرض وسماء وحروف هى أهل بلادى ، وأنا حرف فى أبجدية الناس .

هكذا بدت الكتابة لى منذ زمن وما تزال .

وكلما قرأت صفحة فى كتاب الكون الكبير أجدها تجذبنى إلى قراءة جديدة ربما أستطيع أن أكون أكثر عمقا وإحاطة ، أقدر تحليقا فى السموات السبع وغوصا فى طباق الأرض وما عليها .

ذلك هو الحلم الذى يؤرقنى ، فهل أستطيع ؟

قلت : الحروف هى أهل بلادى وأنا حرف فى أبجدية الناس ، لأبدأ إذن بمعرفة الحرف الذى هو نفسى ، الحرف الذى يبدأ به اسمى .

وفى لحظة غائرة فى العمر بدأت أبحث عن الحرف الأول من ذلك الاسم ، وعن الصوت الذى يجسد الحرف .

وبدا لى آنذاك أن الأسم ليس هو المُعطى لى سلفا ، وليس الصوت هو الحُبسة التى تفرضها المواضعات الأدبية المألوفة ، أو قوالب القول الجاهز ، المبذول فى يسر .

وما كان فى يدى غير قلم وسؤال يدوى فى ضميرى :

الكون سِفر أزلى أبدى ، فكيف أقرأ ؟

كيف تكون القراءة كتابة جديدة ؟

بدا السؤال أنشوطة تلتف حول عنقى ، وتضيق الأنشوطة فينفلت السؤال من جديد : أنا حرف طفل فى أبجدية الناس ، تدهشنى الحروف وتحيرنى ، لكننى أرى أحيانا ما يشبه البرق والألق ، فكيف أتحقق ؟

أقرأ فى سِفر الكون وأكتب « الخروج فى عطش السؤال ودهشة البحر » :

رأيت وما رأيت ، إذ كنت أقف فى عَماء وغَمر

فقلت : لأسمى الأشياء ،

قلت :

أكون بحرا وسماء وأرضا ، فإذا بمتن الريح يحملنى إلى الجهات الأربع .

وإذا بى أتكاثر جبالا ووديانا وجزائر .

وكان بى شىء من أطراف السماء محدق

بالأرض والبحر كما الغمام ، ينهمر لأبناء

الحياة . وكان بى نور وظلمة . . »

تلك كانت بداية من بين بدايات أخرى ، قد تكون مبهمة أو مهوِّمة ، لكننى رأيت ـ آنذاك ـ مداد القلم نورا أخضر مهيأ بالصوت الواهى ، الذى يريد أن ينطق وأن يتجسد ، والقلم قد خط نقطة ، تنظر إلى نفسها ، فتتمايل هيابة وجلة فى حضور الكتابة ، وتتضاءل حتى التلاشى ، لكنها مع ذلك تكون أَلِفا .

أقرأ من جديد فى سِفر الكون وأنزل بحر الأبجدية . وفى لجة البحر تتسرب من بين يدى كل معرفة سابقة أحاول التشبث بما لا يمكن التشبث به ، وكأنه الماء أو الهواء . وفى عماء الغمر أجد

أبجدية الناس

أننى لا أعرف ، فأكتب :

« هذا بحر وتلك سماء وهذه أرض ، فمن أكون ؟ »

بدت لى الكتابة كأنها إمرأة ، من أهل بلادى « حبلى بكلمات ، والكلمات محبوسة فى سديم من ظلمة ، من دونها حية ، تطلع من عين حَمِئة ، والحية تخرج من فمها بحور سبعة ، والمرأة تبلع الماء وينتفخ بطنها ، فتئن وتتوجع ولا يأتيها المخاض . »

إنها الرؤيا المتطلعة إلى مطلق الكتابة التى ينبغى أن تتجسد فى كلمات ، تشير إلى أشياء نسبية بالضرورة ، يحكمها الواقع والظرف التاريخى والاجتماعى والثقافى .

هناك إذن صراع بين المطلق والنسبى ، بين الرؤى والكلمات . وينجلى الصراع فى هذا النص و« المرأة قد جاءها المخاض فولدت ذكرا ، فى عينيه نهار وليل وعلى لسانه كلمة » .

لقد تجسد جانب من تلك الرؤيا فى مخلوق وليد هو النص الذى يحاول أن ينم عن اجتماع الأضداد : النور والظلمة ، النهار والليل ، لكن ذلك النص الوليد ليس فى الوقت نفسه سوى كلمة ما تزال مبهمة ومهوّمة ، لا تحط على الأرض بقدر ما تحلق فى سماء رؤيا غائمة .

أعود لأقرأ فى سِفر الكون .

يلوح لى أحيانا ما يشبه القبس ، فأقول فى ضميرى :

ليكن النص كلمة ، أو قطرة فى موج ، والموج فى لجة بحر الكتابة ، تدفعه ريح الحلم إلى الرؤى القصية .

تلك الرؤى القصية تبدو لى حجابا بينى والكتابة ، وفى الحجاب ثقب ينفذ منه ماء ونار . أكتب « وقفت فى ثقب والدنيا براح »

« **قلت :**

ـــ سبحان من يخرج الحى من الميت

قال :

ـــ الحى يخرج من ثقب

قلت :

ـــ فى الإبرة ثقب ، وبين القلم وما يسطر ثقب ،

فأعطنى ضيق العبارة ،

وإذا بالعبارة تضيق وتنقبض أنفاسى ،

وشعرة الروح تنسُلُ فى ثقب الحجاب وتنفذ .

وإذا بالدنيا براح والقلم ينفلت فى سماء الورق . »

كنت قد كتبت ألف الاسم ، وعرفت كلمة . لكننى أجد بين الحرف والحرف ، وبين الكلمة والكلمة ، وبين العبارة والعبارة فجوة .

ويبدو لى أحيانا أن الفجوة بين ألِف ما أكتب وبقية الحروف بغير قاع ، ربما تغيبنى ، ربما أغرق . أعود فأقرأ ، وأنزل البحر لأعرف ، فأرى « تهاويل المحار » ، وأتعثر فى « طرح البحر » لأقف لحظات فى « مَرْج البحرين » أسأل :

« **ـــ من أنت ، ما أسمك ؟**

ـــ أنسيته أم اننى أُنسيته فى بحر البلُّور

لما رأيت جهلى حجاب رؤيتى

علمى حجاب رؤيتى

ـــ من عرف الحجاب أشرف على الكشف

وللحقيقة ألف قناع قلم كاذب . »

هكذا تنتهى قراءة ما إلى بداية ، هى الكتابة . وأدرك أن الكتابة فعل بغير انتهاء ، حركة بغير وصول .

هل أقول أيضا إننى أتعذب بالكتابة وأتصوف وأتحقق .

وهل أقول إن خبرة الكتابة لدى تكاد تلتقى مع التجربة الروحية الصوفية فى بعض الجوانب ، من حيث العلاقة الوثيقة بالنشاط الروحى المفارق للحواس ، غير أن انطلاق الروح ينشد مطلق الكتابة ، وليس شيئا مفارقا ، خارجا عنها ، على حين تصاغ التجربة ، أو الخبرة ، أو المعرفة المكتسبة بلغة حسية أحيانا ، ويميل الشكل فى هذه الحالة إلى القصة القصيدة .

أستطيع أن أقول أيضا إننى لا أبدأ الكتابة بفكرة جاهزة مكتملة ، وإنما تراودنى أطياف الأفكار وتلح علىَّ . ويصبح الذهن هو الرحم المحتشد بذاكرة الحواس والمشاعر والرؤى والأحلام والأحداث ،

تتفاعل فيه « جينات » الوراثة المحددة بطبيعة اللغة والنصوص القديمة . وتتحد هذه العناصر « بجينات » الحداثة ، المتكيفة بالأنتماء الاجتماعى ، وبوضعية الثقافة العربية الراهنة .

وتعترى الذهن تقلصات لا إرادية . وتصبح الكتابة هى الولادة التى لا تكتمل ، بعد شحنة الأندفاع الأولى ، إلا بالتنقيح والحذف والإضافة ، وإعادة الكتابة مرات عدة ، تصل أحيانا إلى ثلاث محاولات أو خمس .

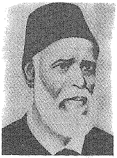
عندئذ يخرج النص الوليد ويصبح كائنا مرئيا ، روحا وجسدا ، فكرة وشكلا .

إنه النص الذى يتحقق معناه فى شكله ، والشكل المتحقق فى معناه ، قصة تلوذ بالرؤيا الشعرية ، أو رؤيا شعرية تتلبس جسد القصة .

ترى هل عرفت الاسم ؟

وهل استطاعت الألف التى كتبت أن تنزرع ، مع حروف الناس ، فى أديم بلادى العبق المُعَذَّب ؟ وهل نجت الكلمة التى أعرف وتشبثت بزادها من النصوص القديمة والحكايا والأساطير ونصوص الأدب الحديث ، ذلك الزاد الذى يرمى ألا تطوحه ريح الأستغراب ، وألا ينغلق فى غياهب الماضى ؟

أراجع ما قرأت ، ما كتبت ، فأجد أننى حين أكون بين حروف الناس ، فى لجة البحر ، تخايلنى رؤى تجمع بين



احمد عرابى



جمال عبد الناصر

الخيالى والواقعى ، تمزج « الفانتازيا » بالحسى الملموس . وكأن النفس تسرى فى الكون والخيال معراجها إلى الأرض .

وتمثل « الفانتازيا » فى تصورى حركة الخيال الحر المنطلق بعيدا عن أسر المكان والزمان والمواضعات الاجتماعية والأدبية الضيقة ، وأسترفادا لرؤى أكثر رحابة وإنسانية ، تتيح إقامة بنية موازية للواقع وبديلة عنه . وداخل هذه البنية الموازية يعاد ترتيب العلاقات بين البشر وصياغتها صياغة مغايرة لما يكرس غربة الإنسان وعزلته بين أهله وناسه ، ولما يئد الأحلام العادلة البسيطة . وتوظف « الفانتازيا » فى هذه الحالة بوصفها وسيلة لنقض آليات القهر الاجتماعى والنفسى من ناحية ، والاستسلام والعجز عن مواجهة الواقع من ناحية ثانية . إنها وسيلة للتقويض والتطلع فى الوقت نفسه للبناء .

وإذا كانت اللغة المستخدمة فى البحث عن خبرة الكتابة تحيل إلى الكتب المقدسة وكتابات المتصوفة ، فإن أنطلاق « الفانتازيا » يئوب إلى حضن الحكايا والأساطير الشعبية ، ويتعلق بأذيال الموال العامى وأساليب الأداء الشفاهى .

التراث إذن بجانبيه ، المدوَّن والشفاهى هو ما يمنح الرؤى تجذرها ، ما يمنح حروف أهل بلادى تماسكها إزاء الريح العاصفة بهويتنا ، الجائحة

أبجدية الناس

لـلأخضر واليابس عـلى أرضنـا ، لكن التراث ليس كتلة واحـدة متجانسـة . وإذا كـانـت الكتـابـة هى التشكـل والصـلابـة فى مـواجـهـة العصـف والاجتياح ، فلابد أن يعيد المرء تحديد انتسابه إلى أشجـار التراث الـوارفة ، القابلة للامتداد فى الأرض والبقاء .

وحـين ألجـأ إلى حضـن التـراث الشعبى فإننى لا أحاكيه ، وإنما أحاول إعادة أنتاجه ، على نحو تتحول فيه دلالة الحكاية ، أو الأسطورة داخل السيـاق النصى وتصبح مغايرة لمصدرها الأول .

وفى محار الحكايا تتوالـد شهر زاد وتنجب « السلطانة » ، امرأة ريفية من لحم ودم وذوق. صفاتها حسية ، لكنها تعيش بالحكايا ، تدخـل بها ، وتـدخل الأولاد والبنـات معها فى عـالم الخيال والرؤى الأسطورية . تحمل معها طرفا من التاريخ المعـاصر ـ عرابى ومحمـد فريد وسعد زغلول وجمال عبد الناصر ـ تبحث عن جوهرة العدل والصدق ، كى تعلقها تميمة عـلى صدر بنت سـافرت معهـا إلى مملكـة الأحـلام ، وتعلمت وعادت لتمارس الكتابة .

وكـل آن ينطلق « مـوال شـوق » جديد ، يعيد أنتاج الحكاية الشعبية ، تظهر بهية ، أو نعيمة ، أو شوق ، فتاة رامزة إلى الحياة العفيـة ، متطلعة إلى التكافؤ والأنطلاق ، ملبية نداءً غريبا ، كأنه النداهة ، لعلها الحكـايـة ، تبحث عن كتابة جديدة . لكنها ليست الكتابة المحملة بالسلطة الأبوية المتذرعة بمنطق يفـرض المصادرة والتهميش وأحتكـار حرية القمع .

وإذ يسود المنطق الأبوى القاهر ــ لعمدة البلدة ــ فإن الفتاة الـريفية فى « موال شوق » تتـوارى ، أو تتلاشى ، أو تختفى . ويكـون غيـابهـا إيـذانـا بـانطلاق الخيـال الشعبى ، الذى يبث أشواقه ومواجده بطـريقته الخـاصة ، المستغصيـة عـلى أشكـال المصـادرة والقمع ، المتوافقـة مع ظـلال العاميـة وايحاءاتها ، فيصوغ الراوى الحـدث كله فى موال ، يتخلـل السرد ويختـرقه ويعقب عليه .

يقول الراوى فى النهاية :
« شوق دخلت الحكاية
شوق دخلت الموال » .

فى قصة « أسرار السرّو » بدا لى أن شيخ البحر فى حكاية السندباد ، يمثل عـلى نحو مـا ، عبء التاريـخ والميراث الحضـارى المتراكم . وعـلى الرغم من ثراء هذا التراث وعراقته ، فإنـه يثقل كاهلنا فى بعض الأحيان ويعوق مسيرتنا إلى الأمـام ، بل ويسيطـر أحيانـا على حركتنا ، على نحو ما فعل شيـخ البحر بالسندباد .

وفى القصة التى أشرت إليها الآن ، يحمل الناس الشيخ إلى البحر الكبير ، حيث يمتزج الجسد الكهل بماء الحياة ويـذوب فى الأرض وفى أفئدة النـاس ، فيصبح طاقة خصب غير محدود .

وفى قصة بعنوان « القيلولة » حاولت أن أقدم حياة وممات موظف صـغـير ، مطـارد فى صحوه ومنـامه بـذبـابـة . وتجسـد الذبـابة ــ فى واقـع الأمر ــ إحسـاسه الـداخلى بـالضآلـة وخداع الذات .

ويستخدم السرد أسلـوب التهويـل والمفارقة الساخرة بين العبارات الطنانة الجوفاء ، وما تحيل إليه من أمور زائفة هامشية ، ينفخ فيها الوهم والأنفصال بين الواقع والخطاب الذى يعبر عنه .

وتـزداد حدة المفـارقة حـين تتسلل آليات القهر الخارجى إلى داخل الذات ، فتصبح شكلا من أشكـال « العبوديـة المختـارة »* ، يسخر منهـا الـوجـدان الشعبى ، فيمـا يبدو أنـه يسخـر من نفسه ، من أجل أن يستطيع الأحتمال والمقـاومة . وأتصـور أن الكـوميـديـا السوداء هى وسيلتنا فى أتخـاذ موقف نقدى من استسلام الإنسان المسحوق لواقعه . إنها نوع من أنفجار الضحك إلى حد البكاء ، أو العكس .

وإذ أنزل مرة أخـرى فى لجة بحـر الحروف أتعثر فى « طرح البحر » . ومن بين القواقع الفارغة والأصداف المهشمة والطحلـب البحـرى اللـزج والجـاف العفن ، أعثر على نص بعنوان « مرايا الزمال » .

أقول : كان لابد إذن أن أقرأ حرفى من جديد فى حروف الناس .

أنظـر فى « مرايـا الرمـال » فأجـد

شظايا ما بعد ١٩٦٧ ، وحروف أناس بلادى تنوء بمحنة التاريخ والوطن الكبير ، وبهموم أجيال ممزقة بالحرب والنفط ، أجيال مبددة فى أزمنة الفجيعة وجزر الحلم وانكساره ، وبأشكال التمزق والتناحر وضياع الخرائط وطمسها .

أقول : الكتابة تبقى فى الأرض ، لعلها تنفع الناس .

وتنتهى « مرايا الرمال » بصقر مُجَنَّح وفتاة تتطلع إلى أفق العلم وإلى استنارة بغير حدود ، بين يديها كتاب رفاعة الطهطاوى وأمل وليد ، أو لابد أن يولد .

لكننى أدرك أيضا أن الكتابة « بحر لا تحتضنه السواحل » سفائنها كل العلوم ، وسفائنها كل الأفكار ، من ركبها سار فيها ، لا يدركها ، مع إنه لا يسير إلا إليها .

تحملنى السفينة مرة أخرى إلى « مرج البحرين » ، فأجد أهلة لا حصر لها وحروفاً وصفحات طويت وغابت فى الزمن .

أرى أيضا وشم شمس بلادى على جسمى ، وَسْما للروح ، همزة وصل بين دائرة الأرض ودائرة السماء .

أعود لأقرأ فى سِفر الكون وأكتب .

أقول فى ضميرى :

إذا كانت غاية المسعى هى المعرفة والعثور على معنى الأسم ، فالمعرفة لا يمكن أن تكتمل إلا بالموت ، أما



رفاعة الطهطاوى



سعد زغلول

الحياة ، فهى بحث دائب ، رحلة مستمرة .

وفعل الكتابة يبقى شاهدا على الرحلة .

فعل الكتابة إذن هو الأثر الباقى ، هو علامة الرحلة ، والمعنى الذى لا يتحقق بصورة كاملة ، كما أنه لا يمتنع على نحو مطلق .

أقول :

ليكن النص قطرة فى بحر ، تدخر لكل قارىء محتمل معنى يلتمع على السطح ، أو يتطلب غوصا فى العمق .

وكما أن القطرة من البحر ، وبها يعرف ، فإن النص يحيل إلى نصوص متعددة ، وإلى عوالم كتاب آخرين . وليصبح النص فى الوقت نفسه موضع استشهادات ومنطلق استعادات وتأويلات ، تتباين فى كل قراءة جديدة .

بعبارة واحدة أقول :

إن الكتابة حياة وإمكانات لحيوات كامنة ، تنتظر من يحياها ويحييها بالقراءة .

لاأزعم بالطبع امتلاك قدرة تحقيق مثل ذلك الطموح الكبير .

لكننى أحاول إعادة القراءة فى سِفر الكون المنشور المطوى وأكتب .

وحسبى التماعة عرفان ومودة فى عين صديقة ، وفرحة الظفر بنص جديد ■

* الاشارة هنا إلى كتاب مقال فى « العبودية المختارة » تأليف إتين دى لا بُويْسيه ، ترجمة : مصطفى صفوان .

ق أن يشترى لى أبى جلبابا جديدا ؛ أمر ليس سهلا على الإطلاق ؛ لأسباب كثيرة جدا ؛ لا أبى يبوح بها ؛ ولا أمى تريد أن تشرحها لى . إنما تظل تضربنى وتقرصنى فى مواضع موجعة كلما عدت بالجلباب مفتوقا أو ممزقا . إن كان مجرد فتق فإن القرصة لا تكون قاسية إذ الفتق يسهل إعادة تخييطه ولو بجعل الفتلة «مجوز» حتى لا تتفتق الخياطة ثانية ، مع تضييق الغرزة وتجميلها وعَقد آخر الفتلة عقدة مُحكمة . أما إن كان تمزيقا فربما ضربتنى بقحف الجريد حتى يلتم القوم على صراخى فيخلصوننى من يديها وهى تعجن فىّ وتعضنى وتنتفض صارخة مولولة :

ـ «حيرنى يا خواتى ربنا يحيره ! أجيب له منين كل يوم جلابية ؟ طهقت منه يا مسلمين !» .

حينئذ أكتم بكائى شاعرا بالخزى ، فلابد أننى بتمزيقى للجلباب أتيت أمرا خطيرا يحق لأمى أن تُشهد على جرمه كافة المسلمين !»

حرمت على نفسى الخناق ، بل امتنعت عن اللعب مع العيال نهائيا ، خوفا من أن يشد أحدهم الجلباب ولو دون قصد فيتمزق . لكننى لم أكن أملك حتى ذلك ؛ فكثيرا ما يتحرش بى العيال بدون سبب ، ربما لأننى لا أتحرش بأحد : يلكزنى أحدهم فجأة فأمسك فى خناقة ، ولكن سرعان ما أنسحب قبل أن يتمكن هو من شد جلبابى ..

على أن الجلباب اللعين قد بات يتمزق من تلقاء نفسه . أصحو من النوم فأراه ممزوعا من الكتف ؛ فترمينى أمى بالمسئولية ، لأننى بنومى العفاريتى ، تمطعت فى الجلباب فمزقته ..

أخرج إلى الخلاء لأقضى لهم طلبا من الدكان ؛ أحاول صعود رصيف الدكان ، فينشد الذيل ويتمزق فيفزعنى صوت المزع كأنه مزع قلبى . أرجع إلى الدار

جلباب من



عن لوحة للفنانة
فيسيلا فريد

باكيا ، مقسماً بالنعمة الشريفة أنه تمزق وحده ..

هذا الذيل فشلت أمى فى علاجه من كثرة ما تمزق ؛ فتعلمت كيف أخيطه بنفسى من ورائها ؛ وقد حرصت دائما أن أخفى إبرة وخيطا ملفوفا على ورقة الإبرة مشبوكة فيها ؛ لأنزوى تحت السلم فأخلع الجلباب وأرتقه ..

على هذا سارت الأمور بضعة أيام . إلا أن ذيل الثوب قد بدأ يضيق ويضيق ، فكلما خيطته مرة أخذت من وسعه ـ ثم من ضيقه ـ فى الخياطة ؛ حتى بات الذيل فى وسع كُم جلباب أبى ؛ وأصبحت مضطرا للمشى بحساب : ما إن أمد القدم حتى أوقفها لتلحق بها الأخرى ؛ أو أتصنع اللعب والشقاوة فأمشى حجلا وتنطيطا .. ذلك أن دائرة الذيل لم تعد تعطى لقدمى حرية الحركة ؛ فكنت أشعر أن قدمى تلفان حول بعضهما ؛ فأقع ، فأصير مهزأة العيال والكبار ، فأرجع باكيا ..

بت أتحين الفرصة لرؤية وجه أبى منبسطا ذات لحظة لكى أتسلل إلى جواره فى هدوء لأقول له فى حذر : «آبا .. إشترى لى جلابية !» ؛ وأكون مستعدا للبكاء على الفور إذا ما بدرت منه بادرة زجر . لكن وجه أبى لا ينبسط أبدا ، يظل على الدوام يطردنى ويطردنا كلنا من حوله . فكنت ألجأ إلى البكاء المستمر ، لعل أبى يتسأل عن السبب فيعرفه فيمحوه . على أنه لم يأكل من هذا الكلام ؛ فإذا هو يشخط فىّ صارخا بالكف عن البكاء والزن إذ إن الأمر ليس ينقصنى أنا الآخر ! فأبول على نفسى من فرط الرعب ثم أسكت فى الحال . جربت الامتناع عن الطعام ؛ فكانوا ـ عقابالى ـ لا يبقون لى نصيبى ؛ فإذا جاءت الوجبة التالية لا يقولون لى : تعال كُلْ !!..

أمى لم تعد تطيق النظر فى وجهى ، مع ذلك يحلو لها أن تتأملنى من تحت لتحت ، ثم ـ فجأة ـ تشوح فى وجهى

الزفير المقلم

قصة : خيرى شلبى



صائحة بقرف :

ـ «ياساتر يارب ! تكشيرة ابوه بعينها ! يا شيخ فكها حبه ! فكوها أنت وابوك فكيتوا عقل ضهرى !»

يقشعر وجهى ! يغلبنى البكاء ، تتابعنى فى حسرة :

ـ «يا حرام ! إنت راخر مش قادر تكسى العيال ؟ ميعاد الطحين قرب ومعاكش فلوس ؟!» ..

تصفق بيديها فى غل مكبوت :

ـ «إلا هى ربنا ينتقم من .. من .. من الظالم ! واللى كان السبب !» ثم يرتعش صوتها كمليون قطة تموء دفعة واحدة مواءً يقطع نياط القلوب :

ـ «حسبى الله ونعم الوكيل ! حسبى الله ونعم الوكيل !» .

انحاز إلى ركن قريب ؛ أتكور فيه مستغرقا فى نوم ثقيل الوطء ، أرانى خلاله أركض فى أزقة وحوارى غامضة فى بلدان لا أعرفها التقى بناس لا أعرفهم عبر ظلام شبه تام وأنا عار تماما وعمود رفيع وافد من الشمس من خلل سقف الظلام مسلط علىّ وحدى دون الآخرين ويمشى معى فأشعر بخجل شديد من فضح عورتى .. صحوت قلقا على يد تعبث بى ؛ حدقت مذعوراً فى جوف الظلمة المخيمة على حجرتنا . تبينت فوق خيمة الظلام ثمة مصباح غاز نمره خمسة يرقد كلاجىء صغير فوق رفه الفضى قرب السقف ، عاريا هو الآخر ، فثوب ضوئه ممزق من كل ناحية . رأيت أبى ؛ كان يحاول تغطيتى وعدل جسدى فى الفراش ، يتحسس بقايا جلبابى ؛ ودموع على خديه طازجة . خيل إلىّ أنه الحلم ، فأغمضت عينى وغبت فى النوم . لكننى صحوت من جديد على يد تهزنى . فتحت عينى ؛ رأيت وافد الشمس العمودى فى عينى مباشرة يتساقط من خلل سقف الحجرة بين أعواد القش والحطب محملاً بذرات التراب حاملاً لون البرتقال .

اعتدلت جالسا ؛ رأيت أمى جالسة عند قدمى فى نهاية المصطبة الكبيرة ؛ وكانت تحمل قطعة قماش من الزفير المقلم ؛ نفس قماش جلبابى الذى رحت أجمع بقاياه حول جسدى فيما أدعك عينى . قالت أمى بسعادة بدت مشروخة وهى تقدمه لى : ـ «خلى المعلم فرحات يفصلهولك بلدى من غير ياقه ولا أساور !»

فتحت فمى لأحتج بأن تلاميذ المدارس لا يلبسون إلا بالياقة والأساور ؛ فإذا بى أرى رجلا يجلس فى مواجهة أمى على المصطبة . عرفته ؛ إنه محمود سرحان الفلاح المترف ، النظيف الجلباب على الدوام ، المحمر الخدين . كان يبتسم ابتسامته الطيبة . اندهشت من وجوده فى هذه اللحظة فى قاعتنا مع أنه لم يزرنا فى حياته ولم يكن صديقا لأبى ..

حين تخلصت جفونى من شبكة العماص الناشف رأيت أمام الفرن جوالين فيهما قمح وذرة ؛ فتعاظمت دهشتى ، إذ أننا فى العادة لا نشترى هذه الكمية للطحين ؛ بالكاد نشترى ملء قفة كل جمعتين . مدَّ محمود سرحان يده وربت على ظهرى برفق :

ـ «مش يلا بقى ؟!» ..

التفت إليه مذعورا . قالت أمى :

ـ «يلا اغسل وشك علشان تتوكل على الله معاه !»

مذعورا أيضا التفت إليها . أخذت أهرش فى جنبى توقعا لخبر داهم . لكن قبل أن أفتح فمى لأسأل ؛ عرفت أن هذا الرجل قد أكترانى بهذه الكمية من الحبوب وهذا الجلباب ؛ لمدة ثلاثة أشهر ، كنفر فى نقاوة الدودة ؛ حيث أن له فدان قطن تبع الإصلاح الزراعى ؛ وعلى كل صاحب فدان أن يقدم للإصلاح نفرا .. وعلىَّ أن أستيقظ كل يوم قبل شروق الشمس لألحق بفرق المقاومة عند ملم الأنفار ، لأعود بعد غروبها .. وأهم من ذلك علىَّ أن أكون منتبها حين يُجىء كاتب الإصلاح ليحصر الأنفار ؛ فإذا نادى قائلا : محمود سرحان ؛ أرد عليه صائحا بأعلى صوت : أفندى ■



سربناس

قصة : **يوسف القعيد**



عن لوحة للفنان
راغب عياد

قاعين وصابت حضرة العمدة ، تقلى الفول على جبهته ، وتسخن مياه طوبة الباردة لو وضعتها بالقرب منه . والسخونية ليست بلواه الوحيدة ، بل إنه يخطرف ويهلوث بكلمات كثيرة .

تتغير الكلمات ، وتطول الجمل أو تقصر . ولكنها تدور حول اسم ، يردده بين الحين والآخر . الاسم هو سربناس . الذى لا يعرفه أحد ، ولا يدرى أى إنسان ، هل هو اسم بنى آدم ، أو آدمية . أو نوع من الطعام أو الشراب . أو حتى اسم جنية طلعت للعمدة فى انصاص الليالى .

جاء الحكيم المداوى . يحمل حقيبته . أخرج السماعة . وضع فردتها اليمين فى أذنه اليمنى ، وفردتها الشمال ، فى أذنه اليسرى . وعرى تماما نصف العمدة العلوى . وكشف عليه . أخرج دفتر الروشتات وكتب الدواء فى صفحة زرقاء من الدفتر . ونزع الورقة بعنف ، لا يتناسب معه . أعطى الروشته لأقرب الواقفين إليه . وقال إنه ما إن يتعاطى العمدة الدواء الشافى حتى يخف . ويعود مرة أخرى سبع البرمبه . مع أن الناس تقول إن الشافى هو الله . والحكيم والدواء مجر أسباب لحدوث هذا الشفاء .

أحضروا الدواء من البندر . وأعطوه للعمدة حسب تعليمات الحكيم . شيء من الفم ، وشيء من الوريد ، وشيء من العضل . وشيء يادى الكسوف ، يلبسه العمدة فى فتحة الاست . ولكن حالة العمدة ساءت وصحته تأخرت . قالوا من فات قديمه تاه . وحلاق الصحة الذى كان موجوداً بالقرب من دوار العمدة يشمشم الأخبار . كشف عليه مرتين . مرة قبل حضور الحكيم ، ومرة بعد ذهابه قال حلاق الصحة ، أن حضرة العمدة يعانى من دم فاسد . وأنه لو شرط له سبع شرطات : ثلاث فوق قورته . وشرطتان فى خده الأيمن ، وشرطتان فوق خده الأيسر وفصدله الدم الفاسد الأسود اللون لعاد الرجل أحسن من الأول .

ولكن من يجرؤ على إجابة حلاق الصحة لطلبه . انقسموا فى دوار العمدة إلى فريقين فريق مع الحكيم الذى جاء من البندر ، قالوا إن الدواء الذى وصفه الحكيم المداوى . لم يفعل مفعوله بعد ، ولابد من مرور وقت كاف قبل الحكم عليه .

وجماعة أخرى أكدت إن الشفاء لن يحققه سوى وصفة حلاق صحة البلد . الذى يشفى جميع خلق الله . من كل الأمراض .

الكلام حق مباح للجميع ، للقريب والغريب على حد سواء . كل من حضر وفى فمه لسان . وفى باله كلام . لا يستطيع أن يمنعه أحد . ولكن لا أحد يجرؤ على أن يشير بما يجب عمله . ولذلك حدث اتفاق بين الطرفين على الإنتظار لحين ظهور نتائج علاج الحكيم . وإن فشل - لا قدر الله ولا كان - فالحلاق موجود .

وفى انتظار النتائج ، راحوا يتكلمون .

قيل إن شوطة المرض دائرة . تلف على الناس بالدور . وإنها لحقت العمدة . وقالوا إن رب العرش سينجيه . وتحسَّر العواجيز على زمانهم الجميل . قالوا إنه لو لم تطل أيام الحكماء برأسها . لجاءوا بالداية لكى ترقى العمدة من عين الحسود .

. الحكيم الذى جاء وذهب لم يبق عند العمدة سوى دقائق . مناخيره فى السماء . يدوس على الأرض . ويتصور أنه يحمل عواميد الكون فوق كتفيه . ويغمس يديه فى الكولونيا قبل السلام على مخاليق الله وبعده .

أخرج من حقيبته عددا كثيرة . فردها على فوطة بيضاء واستخدمها بالدور . وكان آخر ما فعله . أن أخرج حقنه كانت معه . قال إنها مهدئة . وعندما غرس سنها فى ذراع العمدة بعد أن بحث طويلا عن عرق الدماء . لم يشعر العمدة لها بشكة السن . ولا بسريان الدواء فى عروقه وإختلاطه بدمه .

الأهم من كل هذا ، إن حالة العمدة لم تتحسن . وكأننا يا بدر لا رحنا ولا جينا . وكانوا قد طلبوا من الحكيم أن يبقى بجواره فاعتذر بأن عنده حالات أخرى مستعجلة . ويمكن طلبه إن تأخرت حالة العمدة - فأل الله ولا فأل الحكيم الذى يفتنى من أوجاع الناس - إن تأخرت الحالة . فى أى وقت من أوقات الليل والنهار . وسيحضر مسافة السكة . والطريق فركة كعب .

لهف الحكيم أجرة كشف خصوصى الطاق طاقين . وأتعاب الحضور إلى البلد من البندر . وثمن الحقنة التى أعطاها للعمدة . بعد أن أقسم أنها ليست من العينات المجانية التى ترسلها شركات الدواء . وقال إنه لن يأخذ أجرة ضرب الإبرة . حبا وكرامة للعمدة .

كلما زادت حالة العمدة سوءا ، راح الناس يتذكرون آخر ما قام به . ومثلما يحدث فى كل القرى . فإن أقل ما يحكونه قد جرى فعلا ، وأكثره إضافات من عندياتهم . يبدأ الأمر صغيرا . ولكنه عند انتقاله من فم إلى أذن . يكبر ويتحول إلى حكاية وحدوته .

كان آخر ما فعله العمدة . إنه لبس كل ما على الحبل من هدوم حتى أصبح على سنجة عشرة . ونسوان العمدة الثلاث اتوغوشن . منظره يبدو كمن ينوى أن يتزوج من جديد . « فاجر ويعملها » سنوات مرت على آخر زيجة له . وفى الفترة الأخيرة . كان يتحدث كثيرا ، عن أن حلاله حسب شرع الله . أربع زوجات .

كان يقول ، إنه عندما تأتى الرابعة . يكفيه أن يعمل مع كل واحدة منهن فيلما ولا كل أفلام هذه الأيام . اسمه : اربع نسوان وعمدة .

لكن زوجته الثالثة ، والأخيرة حتى الآن . التى يقول عنها : « آخر العنقود ... سكر معقود » . وهى موضع سره . قالت لهن ، إن العمدة ذاهب فى مشوار لكى يخطب لابنه البكرى « السكرة » عروسته .

وابنه البكرى اسمه فى أوراق الحكومة عدس وهو يدلعه « بالسكرة » . والناس نسيت الاسم المدون فى أوراق الحكومة . ولا يناديه أحد إلا بالاسم الذى اختاره له أبوه .

السكرة تعرف فى البندر ، حيث يدرس هناك ، على زميلة له . بنت من بنات البندر . بنت على حل شعرها .

وعندما حاول السكرة معرفة أصلها وفصلها . قبل أن يفاتح أباه فى أمرها . اكتشف أن والدها عضمة كبيرة فى البندر . حوت أو قرش . من حيتان أو قروش تلك الأيام . يعمل فى سبع صنائع ، ولكن بخته ليس ضائعا .

والبنت البندرية ، رغم أنها تلبس على الموضة . وتلطخ وجهها بالأحمر والأخضر والأصفر . ويكوى لها شعرها رجل . وتسير فى الشارع كأنها ترقص . إلا أنها رأسها وألف سيف . إنه لابد من حضور والده العمدة لكى يطلب يدها من والدها . الذى يبدو مثل أم العروسة ، فاضية ومشغولة . مع إنهم يعيشون فى بندر صغير . والوقت يفيض عن حاجتهم .

والعمدة ، ما إن فاتحه ابنه بموضوع خطوبته . حتى تعكرت ملامح وجهه ، وسخنت جبهته وكاد يرفض طلب ابنه . والعمدة منذ أن أصبح عمدة . يعرف إنه لا خاب من استشار . وهو وإن كان حصانا عفيا . إلا أن علمه قليل . منه لله أبوه الذى كان عمدة هو الآخر . أعطاه كل شىء . ولكنه حرمه من العلام . يسمع فى هذه الأيام العجيبة عن عمد . تسبق اسماءهم ألقاب تخض . حضرة اللواء العمدة . والدكتور والمهندس والمستشار كان كل واحد منهم ، كان يستعد لأن يحكم الكون . وليس قرية منسية على شمال السما . أما هو فإنه يدوبك عنده القدرة على فك الخط . ويكتب اسمه بصعوبة .

قال له مدرس الالزامى . ووافق الحاضرون على كلامه . إن السكرة جاء يطلب شرع الله . والزواج المبكر . حماية له من أن يكون فلاتيا . ويمنعه من المشى فى سكة البطال . السكة التى تكون خطاوى من يمشى فيها نجسة .

وإن لم يوافق العمدة على الجوازة . ويعملها بمعرفته . فإن الولد السكرة قد يتمم الموضوع من وراء ظهره . ذلك إن زمان الأولاد الذين كانوا يحبون على أيداى آبائهم قد ولى ، ولن يعود بعد ذلك أبدا .

أما عن كونه مآ يزال طالبا يدرس فإن ما ينفقه عليه والده من أموال ، قد لا يحصل عليها كمرتب . عندما يتخرج ويعمل فى وظيفة . هذا إن كان يعده من أجل إن يتوظف . وفى هذه الحالة ، من يكون عمدة ، من بعد عمر طويل ؟ عمدة بشهادة عالية حتى يضيف إلى أمجاد العائلة . مجدا لم يسبقه إليه أحد من قبل . فى القرية الصغيرة .

ومن ناحية الدراسة ، ربما وفرت له زوجته الهدوء والاستقرار الذى يمكنه من النجاح من أول مرة ، بدلا من كونه يكوع . فى كل سنه مرتين ، وثلاثة . وكم من تلاميذ نوابغ كانوا يوصلون أطفالهم إلى المدارس الابتدائية ، ثم يتوجهون إلى جامعاتهم بعد ذلك .

لم يقل لهما العمدة ما فى باله دوغرى . أغضبه الخوف من يوم سيأتى لا محالة يصبح فيه جداً . رغم ما كان يسمعه من أبيه من أنه أعز من الولد . ولد الوالد . ومدى تشوق أبيه . لأن يرى ابنه ! الذى هو حفيده . قبل أن يرحل عن هذه الدنيا . وينتقل من فوق ظهر الأرض .

إلى حفرة مظلمة . وضيقة فى باطنها . الموقف اختلف معه . فى الوقت الذى سيصبح فيه جدا . تكون قد راحت عليه جميع فرص تجديد شبابه .

ملعونون فى كل كتاب انزله رب الكون ، أولاد الشياطين هؤلاء . ما إن تخضر ذقونهم . وتخط شواربهم . حتى يصرون على إزاحة آبائهم من الدنيا .

العمدة فى عز شبابه . والدنيا عرفت من المتع وأشكال السرور ما لم يكن معروفا من قبل . وها هو ابنه . يأتى إليه من حيث لا يدرى . يريد أن يسجنه فى حبس الوقار . وذلك باعتباره جدا .

ألا تكفيه ضربات هذه الأيام الموجعة . يتكلم الناس فى العب كله . عن مشروع لبناء نقطة بوليس جديدة فى البلد . سيقف فوق رأسه ولد ضابط . فى سن ولده السكرة ، ولد ضابط من صيع هذه الأيام . يضع ضبورتين فوق كتفه الأيمن . وضبورتين فوق كتفه الأيسر . يشخط وينتر وتكون الكلمة كلمته والشورة شورته .

ديدان الأرض خرجت من جحور الطين . يشاركه فى أعماله ، مجلس محلى ، ومجلس قروى . ولجنه لحزب الحكومة .

كان والده ، يرحمه الله ، ويبلل الطوبة التى تحت رأسه . يحكم حتى أنفاس الرجال المترددة فى صدورهم . وخواطرهم السابحة فى عقولهم . كان الرجال يستأذنون والده ، قبل مجامعة نسوانهم .

عندما كان يرى ، هذا الذى يدور أمامه . كان يقول فى نفسه ، إنه ما إن يصبح عمدة ، حتى يأخذ وش كل بنت من بنات الناحية ، وستكون الليلة الأولى . مع أى بكر من حقه وحده .

مات أبوه . وماتت معه العمودية بشنتها ورنتها . وعندما وصلت إليه العمودية . كأن قد جرى تقسيمها والمخزى والمحزن معا . إن الذين اقتسموها معه عبارة عن مجموعة من المفاعيص .

الهموم تأتى مع بعضها مثل سحب الشتاء . وها هو ابنه يهل عليه

بمشروعه الذى لم يسترح له بدا . وأصبح الفكر مثل موجات البحور العالية . هل يذهب معه ؟ أم يحاول ثنيه عن عزمه . خصوصا إن هذا الولد البكرى يقول إنه لا يطمع فى عمدية بعد عمر طويل . وبنت البنادر ستحول نهائيا دون أن يصبح بكريه عمدة . بعد أن يعطيه الله العمر . حتى لا ينتقل التليفون من الدوار . وتكون جرسة وفضيحة بجلاجل .

أكيد أن أم السكرة . هى التى رسمت له الرسمة تريد أن تنتقم لنفسها ، بعد هذا العمر الطويل من زواجه الأول عليها . وزواجه الثانى عليها وعلى ضرتها معاً .

فكر العمدة ان يحرن ، ان يقول أن عينه الشمال بترف وان المشوار نحس من اول خطوة فيه . لكن الذين إستشارهم . قالوا له ، ان رفضه تزويج ابنه البكرى . دون أن يكون لديه سبب حقيقى لذلك . سيدفع باقى ابنائه للهروب منه بمشروعات زواجهم . من يدريه ، قد تتجرأ البنات على الهروب والتخفى ايضا . من وجهه بعرسانهن إلى البنادر لكى يتزوجن هناك .

لكن العمدة فى غيبوبته لا يعرف حتى الوجوه التى تنظر إليه وان كان هناك أمر واحد يدركه ويعرفه جيدا . وهو أن الفكرة المجنونة قد جاءته فى نفس اللحظة التى هلت عليه فيها .

برهة الجنون جاءت إليه . ولكن بناء على طلبه . عندما قال انه يريد أن يرى عروسة ابنه بعينيه . كانت فى مؤخرة ذهنه حاله غامضة ، تقول إنه ما ان يراها . عيانا بيانا ، حتى يضع يديه على عيب هنا . وعيب هناك . ويخلص من هذا الموضوع الذى لا يعرف له اولا من آخر .

رآها ، فقال لنفسه على الفور ، إن هذه العروسة ستهديه اللقب ، الذى انتظره طويلا . رجل يقنى فى بيته اربع نسوان فى وقت واحد . وفى دوار واحد . فهذا فقط يستوفى حقه الشرعى من النسوان مثل والده . وجده ، وجدود جده . علاوة على تخاطيف ما يحصل عليه من الحرام . التى يفسدها عليه مغامرات طلب الستر .

كان يلعن الايام وجريها . ويقول أنها تأكل منه راقات قبل أن تمضى . وفى آخر العمر ، لابد أن تأتى النهاية التى لا مفر منها . كان يردد «ملعون جرى الأيام» . ولم يوقفه عن ترديد هذه اللعنة . إلا عندما سمع إمام الجامع يقول ، فى آخر خطبة الجمعة للمصلين : لا تسبوا الدهر . فإن الدهر هو الله» . وقال إنه حديث شريف .

أدرك العمدة ساعتها ، دونما كلمات . أنه وحده المقصود بتحذير إمام الجامع . صحيح أن بعض الناس فى البلد ، بدأت تقلد العمدة . وتردد كلامه . ولكن من يسكت العمدة . قادر على إخراس كل مخاليق البلد .

جاءت البنت ، التى خطفت عقل السكرة ، غزاله تمشى على الأرض . داست قدماها فوق السجاد الكثيف فى غرفه الجلوس . فشعر أنها تدوس فى حبة قلبه .

قدمها والدها له :

ـ سر بناس .

بلع ريقه بصعوبة . خشى أن تفضحه نظراته ، فسأل اباها عن سر اسمها . فقال انها تعنى سربا كاملا من الناس . أنها ليست واحدة فقط . حضورها يشعرك انك مع قبيلة كاملة من مخلوقات الله الجميلة .

« يا ألطاف الله » شهق العمدة . قال وهو يحاول ان يجفف عرق ذهوله ، ان والدها أخطأ فى التسمية كان من المفروض أن يسميها «سرب جمال» فقد اجتمع فيها جمال كل نسوان الأرض . منذ أمنا حواء وحتى الآن .

إعتذر والدها . قال إن العمدة معه حق . ولكن جمالها الفتان ، لم يكن يبدو وهى فى اللفة . رد عليه العمدة ، أن علامات الحسن تظهر منذ لحظة الحمل الأولى . العيب عيب العينين اللتين وقعتا عليها للمرة الأولى .

اقتربت سر بناس من العمدة . امسكت بيده . وبدلا من أن تنحنى عليها كى تقبلها . هزتها بقوة وفتوة تخاصم رقتها . وتدير ظهرها لفتنتها وعذوبتها . واجهته بعين تندب فيها رصاصة . واقتربت منه اكثر .

فى حركة مفاجئة ، ما توقعها العمدة ابدا . قبلت خده الأيمن اولا . ثم قبلت خده الأيسر ثانيا .

قالت بصوت احلى من الكروان :

ـ اهلا يا عمى العمدة

للمرة الأولى فى حياته ، تقبله فيها انثى . ولكن بعيدا عن الفراش .

«ياما فى الجراب يا حاوى» . كلامه مع نفسه . وهذيانه بدأ من هذه اللحظة دون سواها . ولم يتوقف بعد ذلك أبدا . كأنه بلع جميع راديوهات الدنيا . خبط صدره بيده ، وقال إن الدهن فى العتاقى . وأنه يطلب يد سربناس ولكن لنفسه

فى بيته ثلاثة غفر ، من قال انهن نساء ؟ الأولى وهى أم السكرة . الذى جاء الآن لكى يخطب له . مما يكشف عن عمرها الحقيقى ، الذى تحاول اخفاءه . كل صباح وكل مساء . كانت ابنة عمدة . وكان زواجه منها آخر تسويات منازعات العمدة الشائكة والمعقدة فى العب كله .

والثانية كانت تحمل فوق رأسها طينا يجرى فيه الحصان ، وينشق قلبه . قبل أن يصل إلى آخره . اطيان ثمنها يصل بسعر هذه الأيام المجنونة إلى الملايين والثالثة أخذها كنوع من التفاريح فوق هذه البيعة . وتلك

أما هذه التى فى عمر ابنائه . ففيها بعض مواصفات النسوان اللاتى يبحث عنهن طول عمره . نتايه خلقت للسرير فقط . الشعر فى لون غيطان القمح قبل ضمه بساعات . واصفر شعرها نايح مثل ورق شجرة الصفصاف وقت الربيع . الخدود فى حمرة الرمان . واستدارته ، والكسم فى طول شجرة الكافور .

جمال المرأة فى نظره له اساسان لا يقوم بغيرهما . ان تكون فى بياض الحليب . وأن تكون شحيمه لخيمه مربربه مثل المرتبة . ننظر إلى المرأة . كما ينظر الجزار إلى الذبيحة . وقبل كل هذا وبعده . أن يكون دمها فى خفة وحلاوة الشهد .

الحلو لا يكتمل أبدا . سربناس معصعصة . جلدها تحت عظامها لابد وانها مجنونة خسية ، مثل بنات هذه الأيام الملاحيس . عليه ، بعد الزواج ، ان يهتم بالمونه ، والليفة والصابونه ، وان يعلفها بصورة جيدة . وستصبح كما يريدها تماما واكثر .

صعق السكرة . وبدت سربناس وكأنها لم تفهم ما يجرى امامها . ووالدها قال :

ـ يا عيب الشوم يا عمدة .

أكمل :

ـ قول كلام غيرده ياعمدة .

حاول والد العروسة أن يلطف الجو . قال أن العروسة للعريس والجرى للمتاعيس . وأن الفرص راحت عليهم .

ولابد أن يسلموا بذلك . وابنه السكرة اخذه على جنب . وقال له أكيد أنه لا يقصد سوى الهظار والفرفشة . وأنه حاول أن يجعل البساط أحمدى لا أكثر ولا أقل .

كانت لحظة ثقيلة على الجميع عدا سربناس التى ظلت فى منطقة عدم ادراك حقيقى لهذا الذى يجرى

آخر ما رآه حضره العمدة ، بعد أن وقعت الفأس فى الرأس . أصابع يد ابنه . وهى تتشابك مع أصابع يد سربناس . ويخرجان معا . ينطلقان فى الريح . قبل أن يأتى شربات الفرح . وقبل أن تنطلق الزغاريد .

عندما دخلْ عليه . الفراش الذى اجره والد العروس . من أجل حفلة الخطوبة التى لم تتم . كان الفراش يلطم ويقول أن العريس خطف العروس ، وهرب بها . «بلاد الله خلق الله» ، وأنهما ركبا العربة المخصوصة التى حضر بها العمدة من بلدته حتى تكوم العمدة فى المندرة . بعد أن اغلقوا الصالون المذهب .

لا يعرف العمدة كيف عاد من هناك . ولا من الذى جاء به يخيل إليه فى بعض الاحيان أن أهل سربناس احضروا له حماراً لكى يركبه من البندر ، حتى زمام بلدته التى كان يقول عنها مملكته . يرى العمدة فيما يرى النائم ، أنه خاف من ركوب الحمار ، وجفل خشى أن يكونوا قد رتبوا له جرسة

ولكنه عندما ركب ووجهه إلى الأمام . اطمأن . ووصل إلى البلد وهو يهذى . والناس فى البلد قالت أن العمدة الذى سافر بعربه مخصوصة . لا يركبها سواه . وأهل بيته ويؤجرها بالشىء الفلانى . وعاد بحمار أعور . يرى الدنيا بعين واحدة .

العمدة حدث له لطف . يهذى ويقول كلاما كثيرا لا معنى له . لكنه فى وسط هذا الهذيان . قال جملة واحدة مفهومة . قال مجنون من يخلف ولداً . مع أنه طول عمرة ، كان يقول ، أن من لم يخلف ولدا لم يعش . ومن يخلف ولداً لا يموت أبدا .

ضرب الناس كفا بكف وقالوا . لا حول ولا قوة إلا بالله العمدة طار عقله وصار مجنونا . وهنا فقط اكتشف الأطفال فى الحوارى أن العمدة الذى يحيطونه بهالة من القداسة والاسرار . بشر هو الآخر مثل غيره من مخاليق الله .

بدأ الأولاد يلعبون فى جرن البلد الرئيسى لعبة جديدة عن العمدة وما جرى له . يمثلون حكاية العمدة مع ابنه منذ أن خرجا من البلد . حتى عودته . ولأنه كان من الصعب العثور على بنت تقبل القيام بدور سربناس .

كانوا فى كل مرة يبحثون عن صبى جميل ، جميل الملامح . اصفر الشعر ، أخضر العينين ، أحمر الخدين ، ناعم الصوت لكى يقوم بدورها وإن فشل فى التمثيل . يقولون إنه ليس له مستقبل . وأن نجح يعيرونه بأنه بنوته .

وطبعا فى كل ليلة ، كان الأولاد يضيفون الكثير من التفاصيل لما جرى . وكل ما كان يتوالى على العمدة من فصولات مرضه . والذى امتدت ايامه .

واستطالت لياليه دون أى أمل فى الشفاء . حتى أن اقرب الناس إليه ، واحبهم له . طلبوا له فى السر أولا . ثم فى العلن بعد ذلك . راحة الموت . ولم يفكر واحد من أهل البلد فى نعمة الشفاء ابدا .

أما السكرة وسربناس . فلم يسمع أحد من أهل البلد عنهما أى شىء بعد ذلك أبدا .■



وجه من الفيوم

١٩٤ جاليليو : صورة عن قرب ، يمنى طريف الخولى .

٢٠٢ ويتساءلون من قتل فرج فودة ، خالد منتصر .

٢٠٧ حول السيريالية والسياسة ، بشير السباعى .

جاليليو : صورة عن قرب

يمنى طريف الخولى

فكان انتصار جاليليو - بلاشك - انتصاراً للفكر الحر المسئول بإزاء الواقع والوقائع ، وإعلاءً للحقيقة فوق أية مصادر سلطوية أو نصيّة - مهما كانت رفيعة الشأن ، وبالتالى رفع كل وصاية على العقل ، وإذكاء لانطلاقته العظمى كما تمثلت فى حركة العلم الحديث

ولما كانت قيم الاستنارة هذه هى التى تدفعنا إلى الاهتمام بقضية جاليليو ، واعتذار الكنيسة له بعد ٣٥٩ سنة ، فلا بد إذن أن نتحمل كل أبعاد مسئولية القيم التنويرية والعقلانية ، والتى تعنى أول ما تعنى احترام الحقيقة كاملة ، ومناقشة الزوايا المختلفة للموضوع ، وإفساح المجال للرأى والرأى الآخر ، وصولاً لتصور أفضل . والرأى الآخر الذى نطرحه ها هنا يتلخص فى أن :

أولاً : الصراع الضارى بين جاليليو والكنيسة أعمق جذوراً وأبعد آفاقاً من مجرد تلك المحاكمة الشهيرة والعقوبة التى أوقعتها لجنة التحقيق على جاليليو ، والتى قال عنها العالم الرياضى والفيلسوف المبرز ألفرد نورث هوايتهد A.N.Whitehead (١٨٦١ - ١٩٤٧) إنها « لم تتعد تحفظاً يحيط به التكريم ، وعتاباً هادئاً قبل أن يموت بسلام على فراشه » بينما كانت تلك اللجان قد أغرقت أوروبا بالدماء على مدار قرن ونصف[١] .

ثانياً : فى واقعة المحاكمة كان جاليليو ايضاً مخطئاً إلى حد ما ومندفعاً . فسوف نرى أنه لولا وقوعه - بعد أن طبق صيته الخافقين وأحرز الإنجازات العظمى - تحت إغراء المنصب الأعلى والراتب الأكبر والعمل الأخف ، لكان له أن يتفادى هذه المحاكمة والمواجهة أصلاً . فلنفترض أن حاملاً لدعاوى معارضة لمصالح سلطة ما ، لم يستطع أن يقاوم إغراءات العمل فى نطاق سيادتها ، فذهب لينعم برغد العيش والمرتب الوفير ، وينطلق فى دعاويه المضادة ! فهل ينفرد إذن طرف باللوم على ما يمكن أن يلقاه هنالك ؟ ! هذا بالضبط هو حال جاليليو .

فقد اعتنق معاصره يوهانس كبلر j. kepler (١٥٧١ - ١٦٣٠) بحماس مشبوب نظرية كوبرنيقوس N.Copernicus (١٤٧٣ - ١٥٤٣) أى القول بمركزية الشمس بدلاً من مركزية الأرض . وهذه ثورة عظمى فى تاريخ الفكر ، أنزلت الإنسان من عرشه فى مركز الكون الذى بدا أوسع كثيراً من كل ما تصور إنسان العصر الوسيط . وكان هذا فاتحة العلم الحديث والعصر الحديث والرؤية الحديثة للإنسان وللكون وللعلاقة بينهما[٢] .

وقد أحدث كبلر ثورة مناظرة للكوبر نيقية حين استبدل المدار الإهليلجى أو البيضاوى للكواكب بالمدار الدائرى السائد فى العلم القديم ، والذى سلم به كوبرنيقوس نفسه . وهذه ثورة من حيث أنه إغلاق لباب من أبواب العصر القديم الذى طالما سلم بأن الدائرة أكمل الأشكال والأجرام السماوية مقدسة تدور فى الشكل المقدس وهو الدائرة . وكان لانتهاء هذه العقيدة على يد كبلر آثار علمية وفلسفية كبيرة .

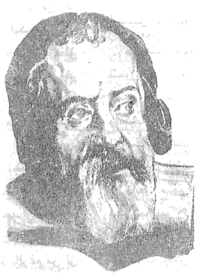
على أية حال وضع كبلر قوانينه الثلاثة الشهيرة التى تحكم حركة الكواكب حول الشمس ، ولم يتعرض لما تعرض له جاليليو . ليس فقط لأن عقلية كبلر كانت مفعمة بالخزعبلات والترهات

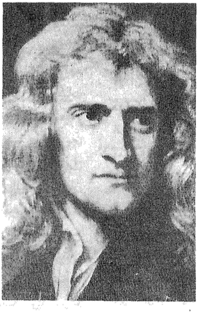
والشطحات الأفلاطونية والصوفية ، مقابل عقلية جاليليو العلمية الرصينة ذات الوضوح الرياضى الناصع ، ولكن أيضاً لأن كبلر حين عجز عن التراضى مع النفوذ الكاثوليكى ، عاد إلى براغ ثم إلى لينز .

ولئن كان كبلر بروتستانتياً ، بينما كان جاليليو كاثوليكياً ، فإن المسيحية بأسرها رفضت نظرية كوبرنيقوس استناداً إلى نصوص فى الإنجيل . ومارتن لوثر نفسه يقول عن كوبر نيقوس : « إنه مُنَجم جديد أراد إثبات أن الأرض تتحرك وتدور .. وهذا هو حال العصور التى نحيا فيها . فمن أراد أن يبدو خذقاً لابد أن يبتدع شيئاً ما خاصاً به تماماً . وبصورة طبيعية يعتقد أن ما يؤلفه هو أفضل شىء طراً ! إنها الرغبات الحمقاء لقلب الفلك بأسره رأساً على عقب »[٣] .

ومع هذا أتى أول تعضيد لكوبر نيقوس من فيتنبرج Wittenberg موطن لوثر . فمحاكم التفتيش الرهيبة إقتصرت على الكاثوليكية . بينما ظلت الكنيسة الأرثوذكسية ـ صحيح العقيدة المسيحية فى الشرق بمنأى عن الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية ، ونظرت إليه بلا مبالاة عميقة ، وعلى أنه من الأمور الداخلية الأوربية لا يعنيها فى قليل أو كثير[٤] . لأن الكنيسة الارثوذكسية ظلت قوة روحية ، لم تجمع كما فعلت الكاثوليكية بين سلطة الدين والدنيا . هذا الجمع يدير الرؤوس ويختصر الطريق إلى الاستبداد والوبال ، الذى أدى بالكنيسة الكاثوليكية إلى السقوط فى مهاويها المعروفة ، التى استدعت الاحتجاج والاعتراض ونشأة البروتستانتية .

جاليليو





اسحق نيوتن

حدود حلبة الصراع :

المهم الآن أن مركزية الشمس لم تكن من ابتداع كوبرنيقوس ، بل سبق أن أشارت إليها أعمال هيراقليطس والفيثاغوريين والكتاب السابع من جمهورية أفلاطون (فاعتنقتها الافلاطونية المحدثة في عصر النهضة) . تراءت ايضاً لشيشرون وبلوتارخ وايكفانتوس . وفي الاسكندرية صاغها الفلكي البارع أرسطا رخوس الساموسي في القرن الثاني كنظرية فلكية . ولكن لسيادة الفكر الديني والأرسطي في العصور التالية سادت نظرية بطليموس القائلة بمركزية الأرض المتفقة مع ذلك الفكر .

وحين أحيا كوبرنيقوس مركزية الشمس ، فعل هذا مستنداً على حجة واحدة هي (البساطة الهندسية) . والبساطة دائماً من معايير البحث العلمي(٥) ، أي أن الاستدلال على حركة ومواقع الكواكب سيكون أبسط لو افترضنا أنها تدور حول الشمس .

وكان جاليليو هو الذي أتى بالدليل التجريبي الحاسم على صدق هذه النظرية . فقد ظهر عام ١٦٠٤ المستعر Nova ـ نجم جديد أثار اهتمام جاليليو بالفلك لأنه لا يتفق مع الفكرة العتيقة عن النجوم الثابتة ، وزاد من اقتناعه بالكوبرنيقية . وفي عام ١٦٠٩ سمع عن الاختراع الهولندي للمقراب (التلسكوب) فاصطنع لنفسه واحداً ، تبدت أهميته الحربية والبحرية . وبعد ذلك طوره بحيث ضاعف من قدرته ثلاثين مرة ، وصوّبه نحو السماء ، فأماط اللثام عن سلسلة معجزة من الكشوف شوهد درب التبانة يحوي عدداً لا يحصى من النجوم ، وشوهدت الجبال على سطح القمر ، وقُدّر ارتفاعها بالأميال من أطوال ظلالها .

وأهم ما في الأمر أن جاليليو رأى الجسم الكروي لكوكب المشتري محاطاً بأربعة أقمار دوارة حوله . فإذا كان الله قد خلق نموذجاً للنظام الكوبرنيقي ، أفلا يمكن أن يكون سبحانه قد خلق النظام الشمسي بنفس التخطيط . وقد أدى هذا لتوطيد الكوبرنيقية في الأوساط العامة ، أكثر مما فعلته الحجج الرياضية العويصة . لم يكن وجود المشتري بأقماره برهاناً منطقياً ، بيد أنه كان أكثر اقناعاً من المنطق . فارتفعت نظرية كوبرنيقوس إلى الصدارة . وثارت ثائرة الآباء الجوزويت ، التي انتهت بمحاكمة جاليليو ، على الرغم من أن جاليليو تعلم في مدرسة لهم على مقربة من فلورنسا وهو صبي .

وقد كانت مدارس الجوزويت أفضل المدارس لتلقي العلم في عصر النهضة وبواكير العصر الحديث . لأنهم كانوا أكثر رجال الدين اضطلاعاً بالعلم القديم . واحتل الآباء الجوزيت مكانة خاصة وسطوة عظيمة في الفاتيكان لأنهم أشد الطوائف محافظةً على أصوليات العقيدة الكاثوليكية . ففي ذلك العصر المتقد الهائج ساد الكنيسة صراع بين حزب رجعي محافظ يخشى أن تزلزل العلوم والآداب والفنون الحديثة كيان الكنيسة وتزعزع العقيدة الدينية في النفوس ، وحزب تقدمي يطالب بتفتح الكنيسة على العلوم والآداب الحديثة ، لتساير العصر ويبقى الدين محتفظاً بدماء الحياة في شرايينه . وقد تزعم الآباء الجوزيت الحزب الرجعي المحافظ . وكان من أقطابهم آنذاك الكاردينال روبرتو بيللارمينو الذي أجرى التحقيق مع جيوردانو برونو ، وأدانه وأصدر الحكم بحرقه في ١٧ فبراير عام ١٦٠٠ بميدان الأزهار بروما . وظل بيللارمينو دائماً يثير المخاوف من نظريات الفلك الحديث ، وهو الذي يقف وراء استدعاء محاكم التفتيش لجاليليو في نهاية الأمر .

من هنا نفهم لماذا كان الآباء الجوزويت من أوسع رجال الدين في ذلك العصر معرفة بالرياضيات والعلوم وانكباباً على دراستها ـ بالطبع العلوم الأرسطية القديمة المتسقة مع التصورات اللاهوتية التقليدية ، حتى أن واحداً منهم هو شاينر Scheiner سبق جاليليو ولاحظ البقع الشمسية ، فلم يسمحوا له بنشر ملاحظته لأن أرسطو لم يذكر بقعاً شمسية ! ! لقد تفانى الآباء الجوزويت في دراسة العلوم الأرسطية القديمة ، وخصوصاً النظرية البطلمية محور الصراع ، وأولى وأهم محاور الصراع العينية بين العلم والدين ، وذلك لكي يتمكنوا من الدفاع المستميت عنها والإبقاء عليها في حربها الضروس والخاسرة مع العلوم الحديثة الصاعدة الواعدة . وفي النهاية لا يصح إلا الصحيح ، لقد انسحق مضمون مدارسهم وتلاشى تحت اكتساح نجاح العقلانية العلمية التنويرية . ولم يبق منهم إلا أسلوب مدارسهم الدعوب في الدرس والتحصيل .

ولعل اعتناق انجلترا للبروتستانتية ، وبالتالي تخلصها من كل نفوذ أو تأثير للجوزويت من العوامل التي أدت إلى تفجير التقدم العلمي في انجلترا إبان القرن الثامن عشر . لقد شهدت انجلترا نجاح حركة الإصلاح الديني واكتمال البروتستانتية ، تماما كما شهدت أقوى نجاح لحركة العلم الطبيعي واكتمال نسق الفيزياء الكلاسيكية على يد نيوتن . وعوامل نجاح الحركتين تشترك

معاً فى الثورة على سلطة رجال الدين ، وليس على الدين نفسه ـ كما سنرى ـ وقد كان الآباء الجوزويت تجسيداً لهياكل فلول السلطة الدينية المعرفية آنذاك .

وكان جاليليو بدوره فى طليعة أبطال الثورة العلمية الصناديد ، من حيث أنه أتى فى خواتيم عصر النهضة : ذروة ثمراته وآخر إنجازاته وأعظمها ، وكان هو نفسه آخر الإيطاليين العظام لينتقل المسار الحضارى بعده من مركز النهضة الأوربية (إيطاليا) إلى مركز توهج عصرها الحديث فى غرب القارة .

على أن دراسة جاليليو لقوانين الحركة الأفقية والرأسية على سطح الأرض ، ووضع قوانين الديناميكا وبالتالى تأسيسه لعلم الميكانيكا الحديث على أسس كينماتيكية أى حركية بدلاً من الأسس الثبوتية الأرسطية[٦] ، واقتحامه لمجال الهيدروستاتيكا ، فضلاً عن جمعه الظواهر الأرضية والفلكية بقوانين موحدة فى علم فيزيائى واحد ، كمقدمة للنظرية الفيزيائية البحتة فيما بعد مع اسحاق نيوتن ..كل هذا أثقل وزناً وأبعد أثراً فى تقدم العلم من إنجازاته الفلكية ، وبما لا يقاس[٧] . ولكن لأن ديناميكا جاليليو لم تصطدم مع عقائد أو نصوص دينية ، فلم تحدث المواجهة والمحاكمة إلا بسبب إنجازاته الفلكية ، والتى تكاد تقتصر على تعزيز تصورات (كوبرنيقية) مطروحة من قبل أن يأتى جاليليو .

أحداث الحداثة

على ألا يخطرنّ على البال مطلقاً أى جدل حول خطورة دور جاليليو ، فهو أعظم آباء العلم الحديث والعصر الحديث والفكر الحديث والفلسفة الحديثة . إن جاليليو صاحب الباع الأكبر فى تشكيل مفهوم الحداثة ، وفى أكثر من بعد لها ، رائدها جميعاً البعد العلمى طبعاً .

فيما يتعلق بالحداثة العلمية ، كان جاليليو أول من أعطى صورة متكاملة ـ نظرية وتطبيقاً ـ للمنهج التجريبى ، سر العلم الحديث وعموده وعماده وروحه وآيته . ومن الناحية الأخرى المتكاملة مع التجريب ـ الناحية الرياضية ، فإن جاليليو تعرف وهو طالب فى جامعة بيزا على معلم الرياضة أوستيليو ريتشى ، صديق الأسرة الداعى للتخلى عن الفيزياء الأرسطية . وكان أهم ما استفاده منه جاليليو أنه يعلم الرياضيات على أساس أنها قابلة للتطبيق العملى .

وها هنا نزع الفتيل لتفجير قنبلة التقدم العلمى الحديث فى العلوم الطبيعية . فسوف يلتقط جاليليو الخيط . وبفضل قواه المبدعة الخلاقة فى الرياضيات وفى التجريب على السواء ، سيغدو منذ ذلك الحين فصاعداً سر أسرار تقدم العلوم الطبيعية هو أنها توشج قطبين أساسيين هما لغة الرياضيات ووقائع التجريب . حتى أن جاستون باشلار G. Bachelard (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢) شيخ فلاسفة العلم فى فرنسا يعرّف الطبيعيات بأنها « حقل فكرى يتعين برياضيات وتجارب ، كما ينشط إلى أقصى حد فى اقتران الرياضيات والتجربة[٨] » . ولعل جاليليو تعلم من أرشميدس ، أو أخذ عنه أصول ذلك التآزر المثمر الخصيب بين الرياضيات والتجريب ، والاقتران الحميم بينهما . ولكن مما لا شك فيه أن جاليليو هو الذى أقحمه فى بنية العقل الحديث ، وألقاه أساساً مكيناً للعلم الحديث المفارق للعلم القديم ، حتى غدا خاصة من خواصه المميزة .

وهذه اللُحمة الرياضية التى توشجت مع سُدى التجريب لتنسج العلم الحديث ـ قشيباً بهياً متيناً ، قد غزلها جاليليو فى مبدئه الشهير للتفرقة بين خصائص الأجسام الأولية وخصائصها الثانوية . هذه التفرقة من أخطر محدثات الحداثة من حيث أنها أعمق معالم العصر الحديث ـ علماً وفلسفة على السواء .

الخصائص الثانوية هى الكيفيات التى تخاطب الحواس كالألوان والملامس والأصوات والطعوم والروائح ، « وهى ليست من العلم فى شىء البتة لأنها ذاتية وغير حقيقية Unreal »[٩] . أما الخصائص الأولية فهى الكميات الرياضية كالأبعاد والحجم والوزن والسرعة والحركة ... إلخ وهذه هى الخصائص الحقيقية الموضوعية ، وهى لا سواها موضوع العلم .

إن القسمة بين الخصائص الأولية والثانوية هى التى رسمت حدود الطريق ومهدته أمام العلم الحديث ، من حيث صاغت له مفهوم الطبيعة الحديثة الخاص به ، والذى ميز مرحلته . فبينما آمن الإغريق ـ والعصر القديم بأسره أن الطبيعة كيان عضوى والعقل محايث فيها ، أكد جاليليو أن الكيفيات بصفة عامة (الخصائص الثانوية) ومعها العقل خارجة عن مفهوم الطبيعة (الفيزيقا) وداخلة فى بحوث الميتافيزيقا . فالطبيعة ليس فيها عقل ، وهذا يعنى أنها ليست من الكائن العضوى فى شىء ، بل هى آلة ميكانيكية ، عملياتها وتغيراتها ليست

بسبب علل نهائية أو غائية بل فقط بسبب العلل الكافية ، وليست فيها أية اتجاهات أو جهود ، وليست موجهة لإحراز غاية لم توجد بعد . إنها مجرد حركات تنتجها أفعال الأجسام الموجودة فعلاً(١٠) . وكان هذا هو تصور الطبيعة الميكانيكي الآلى الذى عمل به وتقدم على أساسه العلم الحديث بأسره ، حتى تغير فى القرن العشرين مع النسبية والكوانتم والعلوم الذرية .

وخطورة هذه القسمة بين الخصائص الأولية الكمية والخصائص الثانوية الكيفية فى الفلسفة ليست بأقل من خطورتها فى العلم . إنها التفرقة الشهيرة بين الذات والموضوع . صحيح أن ديمقريطس (٣٦٠ ـ ٤٦٠ ق . م) سبق أن نوّه إليها ، لكن جاليليو هو الذى أرساها فى بنية العقل الحديث لتحتل موقعاً ريادياً . فقد اعتمدتها منه الفلسفة الحديثة بجملتها ، وفى شخص أبيها رينيه ديكارت R.Descartes (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) الذى شطر العالم بأسره والكيان الإنسانى ذاته إلى شطرين لا معبر بينهما ـ أو بينهما معبر واهٍ مضحك : الغدة الصنوبرية ، وهما المادة للموضوعية والعقل للذاتية . إنه الرائد ، فاندفعت الفلسفة الحديثة بجملتها وراءه ، لينْدس الفاصم الثنائى من أولى بداياتها وحتى نهاياتها الموصولة بالفلسفة المعاصرة ، مسفراً عن حالة شيزوفرنيا صريحة واغتراب للإنسان عن الطبيعة وللوعى عن العلم . فهى ليست ثنائية صورية فحسب ، بل هما عالمان منفصلان ، كلاهما غريب عن الآخر ومغترب عنه . فى العالم الأول يجد العقل إشباعه وسلطانه فيعيه ويفهمه بواسطة العلم الميكانيكى الحتمى الصارم ، ثم يجعله أكثر رغداً ورفاهة بتطبيق منجزات هذا العلم أو تقانته . أما العالم الثانى فلا علاقة له بهذا . إنه عالمٌ خلق خلقاً من أجل الذات ، ليكون لائقاً بإنسانية الإنسان الحية الخفاقة ، فيجد فيه المفهوم العميق للحياة بوصفها تمثيلات للحرية / نقيضة الحتمية الميكانيكية .

هذان العالمان ترتد إليهما الثنائيات الجمة التى دارت بين رحاها الفلسفة الحديثة : العقل والمادة (ديكارت) .. النومينا والفينومينا (كانط) .. الإرادة والتمثيل (شوبنهاور) .. الأنا واللا أنا (فشته) .. العقلى والواقعى (هيجل .. النسبى والمطلق (شلنج) .. الآلى والغائى ... إلخ حتى تمخضت فى النهاية عن استشراء الفلسفات اللاعقلانية كما تمثلت فى الرومانتيكية والحدسية والصوفية والبرجسونية والوجودية والشخصانية(١١) ....

آفاق الصراع :

ولما كانت الخصائص الأولية الحقيقية فى تلك القسمة الثنائية هى الخصائص الكمية الرياضية ، فقد انطلق منها جاليليو ليعلن صيحته المدوية : (كتاب الطبيعة المجيد مكتوب بلغة الرياضيات) ، وبالتالى لا يستطيع قراءته إلا العلماء المجيدون لهذه اللغة .

بهذه الصيحة التى أصبحت شعار العلم آنذاك ، صاغ جاليليو انقلابة العصر العلمى الحديث المتمثلة فى جعل الطبيعة ـ لأول مرة منذ عصور الفلسفة الطبيعية القبل سقراطية ، وبعد طول إهمال لها إبان العصور الوسطى الأوربية ـ أصبحت الطبيعة فى حد ذاتها موضوعاً للاهتمام وللتفكير وللبحث ، فلم تعد أولاً وأخيراً مجرد شىء فانٍ زائل خلقه الرب كهاوية للخطيئة ومعبر للعالمَ الآخر . ومع مسار العلم الحديث طرأ تطور على الفكر المسيحى : « أصبح الله عالياً فى السماء بعيداً فوق الأرض ، حتى أن التفكير فى الأرض بمعزل عن الله يمكن أن يكون ذا معنى . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تصبح الطبيعة بحد ذاتها منذ ذلك العصر موضوع تمثيل فنى لا علاقة له بأمور الدين . فالطبيعة استقلت عن الله وعن الإنسان ايضاً ، وتستجيب للدراسة »(١٢) العقلانية المقننة بالرياضيات والتجريب .

لم يجر هذا التطور هيناً ليناً ، بل عبر صراع ضار بين رجال العلم ورجال الدين المتشبِّثين بسلطتهم المعرفية . وأخطر ما فى الأمر أن جاليليو بصيحته (كتاب الطبيعة المجيد ....) استطاع أن يقود رجال العلم إلى النصر ، وبشكل ما يجعلها تلخيصاً لآفاق الصراع بين العصر / العقل / الفكر الوسيط والعصر / الفكر الحديث ؛ وبمثابة حكم على الماضي ورفض له ـ لأرسطو الذى لم يفعل للبشرية شيئاً ذا بال يساعد على علاج جرح أصبع ، وتجسيد لأبعاد انقلابة حركة العلم الحديث ، وأعلى أشكال الحداثة التى أحدثها وأكثرها تجريداً ، وتلخيص الخطى عريضة فى مسار العقل البشرى بين السلطويات والمحكات .

فقد انبثق العلم الحديث فى مرحلة حضارية ومعرفية تأتت فى أعقاب العصور الوسطى ، وكانت عصوراً دينية حددت معالمها كتب سماوية منزلة تنطوى على حقائق مسلم بصحتها ويقينها ، فلنقتصر على استنباط ما يلزم عنها . فكان منهج البحث المهيمن على تلك العصور هو القياس الأرسطى : منهج استنباط القضايا الجزئية التى

تلزم عن المقدمات الكلية المطروحة ، والمتضمنة فيها قبلاً ، ولا جديد ، ولا مساس بآفاق المجهول الرحيبة فى الواقع الحى .

واقترن إغلاق أبواب العصور الوسطى وإشراقة العصر الحديث فى أوربا بالضيق البالغ منتهاه من منطق أرسطو ، والعزوف عن الاستنباطات العقلية التى أثبتت العصور الوسطى الخاوية عقمها حين دارت فى متاهاتها المنبتة الصلة بالواقع ، والبحث عن منهج جديد يلائم العصر الجديد . فيقول فرنسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) فيلسوف المنهج العلمى آنذاك فى الفقرة (٨٢) من (الأورجانون الجديد) أى الأداة الجديدة البديلة لأورجانون أرسطو ـ الأداة القديمة ـ يقول : « فليكف الناس عن التعجب من أن العلوم لم تعد مثمرة ، فقد ضللهم أسلوب البحث ، إذا ابتعد بهم عن النتائج التى تحققها التجربة المباشرة ، فقدوا طريقهم وساروا فى دوائر مغلقة ، بينما لا يثمر إلا المنهج الصحيح لاقتحام الطريق خلال مسالك التجربة لتفتح الباب أمام القواعد الحقيقية »(١٣)

هكذا بدا للعقلية الناهضة آنذاك أن شق الطريق الحديث للعلم الحديث إنما يعتمد على نبذ القياس الأرسطى واستنباطاته العقلية الخالصة ، وسلك الطريق العكسى وهو الاستقراء الخالص : البدء بالملاحظة ثم تعميمها . فيقول برتراند رسل : « لم يكن الصراع بين جاليليو ومحاكم التفتيش صراعاً بين الفكر الحر والتعصب ، بل كان صراعاً بين الاستنباط والاستقراء »(١٤) .

على أية حال تأججت نيران الصراع بين رجال الدين ورجال العلم ، منذ أن أعلنت الكنيسة تكفير كوبرنيقوس وهو طريح فراش الموت عام ١٥٤٣ بسبب كتابه « دورات الكرات السماوية » (Revolution Orbium Coelestium) وحين كان العلم الحديث يشق أولى خطواته الغضة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يكن يتفتح كالزهر ، بل كان ينبجس كالدم . ومعلوم جيداً تفاصيل ذلك الصراع بينه وبين السلطة المعرفية التى كانت لا تزال فى يد رجال الكنيسة .

ورجال الدين استمدوا السلطان لا لأنهم مبدعون أو يفترضون الفروض ، بل فقط لأنهم أقدر البشر طراً على قراءة الكتاب المقدس . ولكى يستطيع رجال العلم احتلال مواقع معرفية والاستقلال بنشاطهم ، بدا من الحمق والخسران إقحام فكرة الفرض صنيعة العقل الإنسانى الخطاء القاصر فى المواجهة مع المتوسلين بالحقائق الإلهية . ففكرة الفرض العلمى تعنى الإبقاء على السلطان المعرفى واليد الأعلى لرجال الدين (لنلاحظ أن بيلارمينو أخبر جاليليو أنه سيكون بمنجاة لو أعلن أن انجازاته الفلكية محض فروض) لذلك أصر العلماء على أنهم هم الآخرون أقدر البشر طراً على قراءة كتاب آخر لا يقل عن الأناجيل عظمة ولا دلالة على قدرة الرب وبديع صنعه ، إنه كتاب الطبيعة المجيد(١٥) .

هكذا أصبحت عبارة جاليليو (قراءة كتاب الطبيعة المجيد) تعبيراً شائعاً فى تلك المرحلة للدلالة على نشاط العلماء . إنه محض قراءة مصوغة باللغة الرياضية ، فلا إبداع ولا فروض . بل وفى تجسيد وتجريد الفلسفة لروح عصرها عمل بيكون على تحذير العلماء من مغبة الفروض واسماها (استباق الطبيعة) . مما أدى إلى صورة شائهة للمنهج العلمى الذى لا يستغنى البتة عن الفرض . ومع انتهاء الصراع وسلطة رجال الدين واستقلال حركة العلم الطبيعى ، ثم تحررها التام بفضل قوتها المنطقية المتنامية ، شهد القرن الثامن عشر فكرة الفرض العلمى تتقدم على استحياء ، حتى احتلت موقع الصدارة فى نظرية المنهج العلمى المعاصرة .

ونعود لجاليليو وعصره ، لنلفت الانتباه إلى أن (قراءة كتاب الطبيعة المجيد) لم تكن محض لافتة ظاهرية مصطنعة لمواجهة رجال الدين ، بل استندت على إيمان دينى قوى . فقد اعتقد جاليليو وبيكون وسائر جهابذة الجمعية الملكية التى جمعت كبار العلماء فى لندن انذاك ، إنهم يدرسون توراة الطبيعة ، وأن للعلم روافد دينية جياشة تكشف قدرة الله التى تتجسم فى خلائقه ، وكان هذا الاعتقاد أحد مبررات حرصهم على العلم وعلى حمايته من تدخل اللاهوت . فالحركة العلمية ثورة رافضة مجددة ضد رجال الدين ، وليس ضد الدين نفسه . هكذا نجد جون راى ، وهو من طليعة الفيزيوكيميائيين فى تلك المرحلة ، أخرج فى نهاياتها (عام ١٦٩١) كتاباً جعل عنوانه « حكمة الرب كما تتجلى فى أفعال الخلق »(١٦) The Wisdom of God as Manifsted in The Works of Creations .

فقد ظلت العقيدة الدينية الحارة تدفع حركة العلم فى القرن السابع عشر ، خصوصاً أن هذه المرحلة المبكرة من تاريخ العلم الحديث قد سادتها فكرة أن القانون مفروض على الطبيعة من لدن

الـرب . ولم يبـدأ العلم فى المسـاس بالإيمان الدينى للعلماء إلا فى النصف الثـانى من القـرن الثـامن عشر ، ولم يزعزعه إلا فى القرن التاسع عشر . ولعل هذا كله تراجع فى القرن العشرين بعد انهيار التصورات الانطولوجية للفيزياء الكلاسيكية لينفض الاشتباك بين الدين والعلم ، ويلـزم كـل منهمـا مكـانـه فى الصدور وفى العقول .

المهم الآن أنه قد اتضح لنا كيف أن جاليليو نفسه لم يشتبك مع الدين ، ولم تراوده نفسه البتة للتطاول عليـه ، بل كان اشتباكه فقط مع السلطة المعرفية لرجال الدين ، وعلى وجـه التعيين مـع الآبـاء الكاثـوليـك الجـوزويت . وكـل مقتضيات الفكر والواقع وسيـرورتهما آنذاك كانت تحكم بـأن النصر النهائى لجاليليو على أية حال ، لولا أن اعترضت مواكبة واقعـة المحاكمـة تلك ، التى لم يكن لها داع أصلاً ، ولم تقدم أو تؤخر من مسار حركة العلم المنطلقة قـدماً . وقد صدرنا الحديث بأن جاليليو ايضاً مسئول عن هذا الاشتباك النافل .

فكيف كانت تفاصيل ذلك الاشتباك ؟ إننـا الآن فى حاجـة لاطلالـة من قرب (زووم) على سيرة جاليليو .

حياة الرجل :

ولد جاليليوفى بيزا ، فى الخامس عشر من فبراير عام ١٥٦٤ ، لعائلة أصلاً من فلورنسا ، كـانت مرمـوقة لكن لم تنعم بثراء . فالوالد ـ وإن مارس التجارة من أجل الربح ، كان ضليعاً فى الرياضيات والآداب الاغـريقيـة والـرومـانيـة ، ونظريات الموسيقى . فقد كان موسيقياً مـوهوبـاً له مؤلفـات من أجل العـودة للموسيقى الميلودية ورفض البوليفونية (المتعـددة الأصـوات) الـواردة من البندقية . وقد درس كبلر أعماله حينما كان يحاول اكتشاف الانسجام والتناغم فى الحركات السمـاوية الفلكيـة . ولئن كان الوالد موسيقياً محافظاً ، فإنه كان نصيـراً مفوهـاً للبحث العقلى الحـر ، مما ترك تأثيره على الابن . ولأن الابن جاليليو أوتى عقلاً متوقداً وذاكرة قوية ، وطـاقات ذهنيـة حادة ، وملكـة نقديـة اكسبته لقب (المتجادل) فقد أدرك أبوه أنه أنسب للعلم منه للعمل . فأرسله إلى جامعة بيزا ليدرس الطب ، لأنهـا مهنة تدر عائداً مجزياً .

وكما هو معروف ، لم يبد جاليليو أى اهتمام بدراسة الطب . بينما تفجـرت ملكـاتـه وطـاقـاتـه فى الـريـاضيـات والطبيعيـات ، خصـوصـاً بـدراستـه لأعمال أرشميدس التى كشفت له معنى العلم وقوته .

وسرعان مالفت الانظار بأعمالـه فى البنـدول والأثقـال النـوعيـة للمـواد وسواهما . وإن كانت قد رفضته خمس جامعات وتكسب بعض عيشه عن طريق التدريس الخصوصى . حتى خلا كرسى الـرياضيـات فى جامعـة بيزا فـاعتلاه جاليليو عام ١٥٨٩ . صحيح أنه الآن ملزم بتدريس العلم الأرسطى ، إلا أن هـذا لم يُحـل دون تـدفق إبـداعـاتـه وإنجازاته فى دراسة القذف المـدفعى ، والحركة الأرضية الأفقية والرأسية ... وكـان بهذا يفتـح للبشريـة آفـاق علم الميكانيكا الحديث وتقاناته الجبارة .

وفى عام ١٥٩٢ عين جاليليو فى جامعة بادوا . أهم مراكز العلم الناشطة آنذاك التـى شـد الـرحـال للـدرس فيهـا كوبرنيقوس وفيساليوس ووليم هارفى ، وسـواهـم من أعـلام الـعلم فى عصر النهضة من سائر بقاع أوروبا . ولنلحظ أن جـاليليـو تقـاضى فى بـادوا مـرتبـاً متواضعاً . لكنه حظى باحترام وتقدير بالغ . كان يحاضر لجمهور عريض من المستمعين . وعاش فى منزل فسيح آوى فيه العديد من طلابه . المنزل له حديقة غناء ، كان يطيب لجـاليليو أن ينـاقش فيها العلم مع تـلامذتـه ، إبان قيـامه بـالحرث وتقليم الأشجـار ، أو تنـاول الطعام تحت ظلالها(١٧) .

عاش جاليليو فى بادوا ثمـانية عشر عـاماً شهـدت تدفق أعظم انجـازاته ، واختـراعه العـديـد من أدوات البحث العلمى والعمـل الهنـدسى ، واكتمـال أبحاثه فى الميكانيكا وبداية إسهاماته فى الفلك .... وذلك لأن بادوا تابعـة لحكم البندقية (فينسيا) . وكانت البنـدقية تنعم بالحريـة العقلية عـلى أراضيها ، لأنها قوية وثرية ، وبالتالى مستقلة إلى حد ما عن سلطـة البابـوات فى روما ، قادرة على ردعها عن التدخل فى شئونها الخاصة .

كيف وقعت الواقعة :

وأخطر ما فى الأمر أن جاليليو الآن روادته مطامع الدنيا ، وأعمت عينيه عن قيمـة هذه الأجـواء الحرة ، فـاستغل صيته الذائع وفيض انجازاته لكى يحرز فى مـوطنـه الأصـلى وظيفـة شـرفيـة Sinecure أى منصبا يتقاضى عنه مرتباً كبيـراً ولا يقوم مقـابله بعمـل كبـير ، فيتحرر من العبء الروتينى البغيض فى محـاضرات الجـامعة ويتفـرغ للبحث العلمى والكتابة . فـأرسل إلى تلميـذه القـديم الذى تلقى عـلى يديـه التعليم الخصوصى وهو صبى يافع ، وقد أصبح الآن جـراندوق تـوسكـانيـا كـوزيمـو الثـانى . استجـاب كـوزيمـو لـرغبـة أستاذه ، وخلق مثل هذا المنصب خلقاً من أجـل جـاليليـو ، تحت لقب عـالم

الرياضة الأول لجامعة بيزا ، وبمرتب عالٍ جداً .

والذى يجعل جاليليو ملوماً فى واقعة المواجهة والمحاكمة ، أن جميع أصدقائه تقريباً نصحوه بألا يقبل هذا المنصب ، لأنه لن ينعم هنالك بالحرية العقلية والاستقلال الفكرى اللذين نعم بهما فى بادوا تحت حماية البندقية . أما دوق توسكانيا ، وإن كان عميق الإعجاب بأستاذه جاليليو ، فإن منصبه يعتمد من الناحية السياسية على رضوان روما ، وبالتالى يجب عليه فى النهاية أن يفعل كل ما تريده روما . ويجمع مؤرخو العلم على أن جاليليو لو كان « قد ظل فى بادوا ، لما اضطر إلى مجابهة محاكم التفتيش ولجان التحقيق »[١٨] .

ولكنه ذهب واستأنف فى بيزا جهوده وانجازاته ، واصل أبحاثاً فى الهيدروستاتيكا ، وجمع المزيد من الحجج ضد خصومه الجوزويت ، ومضى قدماً فى تأييد الكوبرنيقية والآن ، ما دام فى بيزا فقد أصبحت آراؤه مرمى للهجوم بوصفها معارضة للاهوت .

فذهب جاليليو عام ١٦١٦ ، إلى روما ، واثقاً من قدرته على إقناع البابا والكرادلة ومحاكم التفتيش بأنها ليست هكذا . قوبل باحترام كبير . وتصور أنه طالما يتحدث فى الطبيعيات فسوف يملك طوع بنانه فى اللاهوت والسياسة حججاً مساوية تماماً لحججه الفيزيائية !! وهذا نوع من الرعونة وسوء التقدير ، فما كان له أن يحرز أبداً فى مثل هذا الموقف نجاحاً سياسياً ، ثم أنه ـ طبعاً ـ ليس متمكناً من علوم اللاهوت تمكنه من علوم الفيزياء .

لقد تلقى سفير جراندوق توسكانيا فى روما إخطاراً بخطورة تصرف جاليليو . ويبدو أن جاليليو لم يتبين أنهم يرونه يقوض من نفوذ الكنيسة الكاثوليكية التى أعلن أنه عضو مخلص فيها . فُذهل باستدعاء محاكم التفتيش له لكى ينكر إيمانه بالتعاليم الكوبرنيقية .

عاد إلى فلورنسا يكسوه الألم والخزيان . فانكب على تدوين كتاب اسماه الحكيم أو المجرب (Assayer) نقد فيه نظريات الفلكيين الجوزيت فى المذنبات ، وعرض لكثير من آرائه الهامة . أثار هذا الكتاب حنق الجوزويت . فقام جاليليو بزيارة روما مرة أخرى عام ١٦٢٤ مثقلاً بالهدايا . ولكن أيضاً لم تلق نظرياته قبولاً . فانكب على عمله الشهير (محاورات حول نظامى العالم) . أُرسلت المخطوطة إلى روما للإطلاع عليها ، فجاءت التوصية ببعض التصويبات ، منها حجة البابا ضد نظرية جاليليو فى المد والجزر . وقد وضعها جاليليو ، ونشر الكتاب على النحو المرجو فى عام ١٦٣٢ .

ثم اتضح أن جاليليو تعامل مع حجة البابا بأسلوب تهكمى ، واضعاً إياها فى محاوراته على لسان الساذج ، فتأجج غضب السلطات فى روما على اعتقاد أنها خُدعت وأُهينت . وعلى الفور تم إيقاف بيع الكتاب ، واستدعاء جاليليو إلى روما للمثول أمام محاكم التفتيش . وكما هو معروف ، بعد تحقيقات طويلة ، أجبروه تحت التهديد بالتعذيب أن ينكر إيمانه بالكوبرنيقيه وهو جاثٍ على ركبتيه .

هكذا وقعت الواقعة .

عاش جاليليو البقية الباقية من حياته محتجزاً فى بيته . وأكمل عملاً كبيراً ثانياً بعنوان (علمان جديدان) وقام بتهريبه إلى هولندا ، فنُشر هناك عام ١٦٣٨ . وحتى فى سنينه الأخيرة كان يحرز كشوفاً . فدرس نودان القمر ، وأجرى تجارب على البندول للتحكم فى الساعات ، وبحوثاً حول خواص السوائل استفاد منها تلميذه تورتشيللى ، فاخترع البارومتر بعد وفاة جاليليوبعامين . إذا كانت الكنيسة قد سمحت فى أكتوبر عام ١٦٤١ للعالم الشاب تورتشيللى أن يلازم جاليليو فى أيامه الأخيرة وبعد أن فقد بصره . فتعاون مع سلفه فى هذه المهمة العالم الشاب فيفيانى فى حفظ ما أملاه جاليليو ، فى خواتيم حياة ناشطة وعقلية باذخة العطاء .

عن قرب أكثر :

هكذا تبينا أنه لولا إعراض جاليليو عن نصح الأصدقاء بالبقاء فى بادوا ، ووقوعه تحت إغراء المنصب الذى يشتهيه فى بيزا لكان قد تفادى واقعة المحاكمة . ولعل حياة جاليليو الخاصة تكشف عن صعوبة أن نتوقع منه مقاومة الإغراءات المادية .

فقد توفى الأب فنشنتزيو جاليلى عام ١٥٩١ ، فكان على الابن الأكبر جاليليو أن يعول بمرتبه الضئيل أسرته المكونة من أمه وست من الإخوة والأخوات . وحتى بعد أن ذهب إلى بيزا ، وارتفع مرتبه كثيراً ، ظل فى ارتباك مالى مزمن بسبب كفالته لأسرته . إذ جهز أختيه فرجينيا وليفيا للزواج . وكان ينفق على أخيه المُوسيقى الموهوب والمبذر ميكلا نجلو وعلى زوجته وأولاده الكثيرين ، فلم تكن الموسيقى تدر عائداً مجزياً .

ومن هنا علة تدنى سلوك جاليليو الشخصى . إذ يبدو أن هذه التبعات العائلية جعلته يعزف عن الزواج خوفاً

من أعبائه . فلم يتوان عن أن يعاشر امرأة من البندقية تدعى مارينا جامبا لأكثر من عشر سنوات معاشرة غير شرعية ! وحين ذهب جاليليو إلى بادوا انتقلت إليها مارينا ، ولكن أقامت فى منزل مستقل تجنباً للانتقادات . وانجبت منه ابنتين هما جينيا (١٦٠٠) وليفيا (١٦٠١) - تيمناً باسم شقيقته . ثم انجبت فى ١٦٠٦ صبياً اسماه فنشنتزيو ، ايضا تيمناً باسم أبيه . وقد انفصل جاليليو ومارينا على مودة عندما انتقل إلى جامعة بيزا عام ١٦١٠ ، تاركاً فى كنفها ابنهما الصغير لتقوم بتربيته على الرغم من زواجها من أحد معارف جاليليو ! والأدهى أنه دفع بابنتيه إلى دير سان ماتيو لتصبحا راهبتين . وكما يقول د . لويس عوض : « هذا لون من القسوة الفظيعة التى لجأ إليها جاليليو لعلمه بأن ابنتيه لا أمل لهما فى الزواج من أحد فى مثل طبقته الاجتماعية »(١٩) .

إنها علامة استفهام كبرى ، تثيرها سيَر متدنية لشخصيات عظمى ساهمت فى تنوير عقول البشر ودفع مسيرتهم إلى الأمام . فكيف تجتمع عظمة العقلية وتألقها مع وضاعة الشخصية وتدنى سلوكها ؟ ! وإن كانت علامة الاستفهام فى حالة جاليليو مجابة إلى حد ما . فكما يقول مؤرخ العلم الكبير ج . كروثر : « كان جاليليو نتاجاً لعصر ذاهب إلى الأفول ، تماماً كما كان خالقاً لعصر جديد . فبينما تألقت عقليته ، عكست حياته الشخصية ضعة الشرف والتناقضات فى نظام اجتماعى وشيك التحلل(٢٠) . ■

الهوامش

(١) A. N. Whitehead, **Science And The Modern World**, Fontonta Books, Collins, 1975. p. 12.

(٢) See: T.S.Kuhn, The **Copernican Revolution**, Cambridge, 1957.

(٣) Quoted in: G. J. Crowther, **A Short History of Science**, Methuen Educational, London, 1969. P. 48.

وقد قمنا بترجمة كاملة لهذا الكتاب ، بمشاركة الزميل د . بدوى عبد الفتاح . وهى قيد الطبع وستصدر قريباً تحت عنوان (قصة العلم) .

(٤) Whitehead, op. cit, p.II

(٥) ناقشنا هذه القضية فى : يمنى الخولى ، **فلسفة كارل بوبر** ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٤١٦ : ٤٢٥ .

(٦) C.D. Broad, **Ethics And The History of Philasophy**, Routledge & Kegan Paul, Londn, 1952. p. 19.

(٧) تعرضنا بتفصيل أكثر لدور جاليليو التاريخى فى تقدم العلم الفيزيائى ، انظر : د. يمنى الخولى ، **العلم والاغتراب والحرية** : مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٧٦ : ١٧٩ .

(٨) جاستون باشلار ، **العقلانية التطبيقية** ، ترجمة د . بسام الهاشم ، دار الشئون الثقافية ، بغداد ، ١٩٨٧ . ص ٢٨ .

(٩) Stuart Hampshire, **The Age of Reason**, A Menator Book, New york, 1956 p. 32.

R. G. Collingwood, **The Idea of Nature**, Clarendon Press, Qxford, 1945. p 102-103.

(١١) كرسنا لهذه القضية : د يمنى طريف الخولى ، **الحرية الإنسانية والعلم : مشكلة فلسفية** ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

(١٢) **فيرنر هيزنبرج ، الطبيعة فى الفيزياء المعاصرة** ، ترجمة د . أدهم السمان ، دار طلاس ، دمشق ، ١٩٨٦ . ص ١٢ .

(١٣) فرنسيس بيكون ، **الارجانون الجديد** ، ص ٥٩ . ترجمة عربية ملحقة برسالة :

. د . فكرى زكى أبو الخير ، معنى الصورة عند فرنسيس بيكون ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة . سنة ١٩٧٨ . (غير منشورة) .

(١٤) Bertrand Russell, **The Scientific Outlook**, George Allon & Unwin, London 1934. p 33.

(١٥) د يمنى طريف الخولى ، **مشكلة العلوم الإنسانية** : تقنينها وإمكانية حلها ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٠ . ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(١٦) فرانكلين .ل . باومر ، **الفكر الأوربى الحديث** ، ترجمة د . أحمد حمدى محمود، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ . جـ ١ ، ص ٧٨ .

(١٧) G. J. Crowther, A Short History of Science, p 84- 85.

(١٨) أ . برنارد كوهين ، **جاليليو** ؛ ص ٥١ . فى : رجال عاشوا للعلم ، ترجمة د . احمد شكرى سالم ، دار القلم ، القاهرة . (بدون تاريخ النشر) .

(١٩) د . لويس عوض ، ثورة الفكر فى عصر النهضة الأوربية ، مركز الأهرام للنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٨٧ . ص ٢٧٥ .

(٢٠) G. Crowther, op. Cit, p. 90.

ويتساءلون من قتل فرج فودة ؟

خالد منتصر

فـ كان الدكتور فرج فوده مثل أبطال التراجيديا اليونانية مساقاً إلى قدره المحتوم الذى لا مفر منه ، وكان أيضا مثلهم فى درجة معرفته بهذا القدر ويقينه بأن تلك النهاية المأساوية هى فصل الختام ، ولكن الذى لم يكن يعرفه أو يتوقعه فرج فوده أن حيثيات حكم إعدامه ستصدر عن رجل دين يحمل شهادة الأزهر ، وأن مبررات اغتياله سيقدمها رجل يشغل منصب « رئيس قسم الدعوة » بالأزهر ورئيس ندوة العلماء !! ..

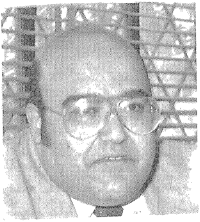
ومن المؤسف أن الدكتور فرج فوده راهن وخسر الرهان ، راهن على إمكانية الحوار مع هؤلاء من أمثال الدكتور عبد الغفار عزيز مؤلف كتاب « من قتل فرج فوده .. » وراهن على أنه يوجد فرق بين هؤلاء وبين من أسماهم « المتطرفين » ، مع أن مثل هؤلاء الأساتذة الاجلاء ما هم إلا وجه العملة الأخرى الذين يقدمون الدعم النظرى للقسم الثانى ، والذى ما عليه إلا أن ينفذ ويضغط على الزناد ، وهو فى منتهى راحة الضمير تسانده الفتوى المطبوخة بأيدى أمهر الفقهاء حاملى أختام باسبورتات الفردوس وموزعى صكوك الغفران وحماة حمى الكهنوت باسم التخصص . والإرهاب باسم إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة ....

والدكتور عبد الغفار عزيز ضمَّن كتابه اتهامات خطيرة هى التكفير بعينه ، ونصب من نفسه ومن زملائه أعضاء اللجنة محكمة تفتيش تنقب فى الضمائر وتطلق الأحكام ثم تجمعها بين دفتى كتاب لكى تكون عونا وزادا لكل من يريد ذخيرة فكرية يحشو بها الكلاشنكوف ويغتال ثم يضمن الجنة ...

وسأحاول فى هذه المقالة أن أرد على مؤلف الكتاب بالحجة والمنطق مستعينا بآراء من كان أسلوبه حجة ومنطقا وعشقا للحقيقة الدكتور فرج فوده ...

● التهمة الأولى

هى أخطر هذه التهم وأكثرها مداعبة لعواطف المسلمين وهى رفض فرج فودة لتطبيق الشريعة الإسلامية



فرج فودة

عموما والهجوم على التجارب الإسلامية المعاصرة وخاصة « السودان (ص ٢٢) .. ، وبالطبع فإنه عندما يعرض المؤلف لهذه التهمة بكل هذه السطحية والعمومية فهو يعتقد أنه قد كسب الجولة ، وأن كل حديث بعدها هو محض لغو ، وتحصيل حاصل .

وبداية أقول أن أعظم ما فعله فرج فوده هو أنه أعلن هذا الرفض بدون أن يعقبه بكلمة ولكن كما يقول أغلب المثقفين المنافقين لهذا التيار .. دون أن يذيله بعبارات مثل نحن نوافق على تطبيق الشريعة ولكن خطوة خطوة أو فلننتظر قليلاً حتى ينصلح المجتمع إلى آخر ، هذه العبارات التى تقال لكسب

ود هذه التيارات الجاهلية ودرء خطرهم من باب « أبعد عن الشر وغنى له » ..

ورفض فرج فوده لا يدعو للدهشة والاستنكار لأن المسألة ليست مسألة دين بل هى مسألة سياسية بحتة ، أو بمعنى آخر هى طرح لقضية سياسية شديدة التخلف والغموض من خلال منطق دينى شديد القبول والوضوح .. ولنناقش هذا الاتهام من خلال طرح بعض علامات الاستفهام على المؤلف ..

أولاً : أى شريعة إسلامية تريد تطبيقها شيخنا العزيز ؟ .. هل هى شريعة باكستان ضياء الحق ، أم إيران الخومينى ، أم شريعة قلب الدين حكمتيار المجاهد الأفغانى الذى امتص هو وأعوانه من أموال نقابتنا الميمونة الملايين وباسم الشريعة ايضا ، أم تراها شريعة نميرى السودان والتى هاجمت فرج فرده بضراوة حين أعلن رفضه لهذه التجربة فى حين ايدتموها جميعا ، بداية من الشيخ الغزالى الذى قال عنها إنها كانت إلهاما جليلاً من الله ، حتى الشيخ كشك الذى وصف مهاجميها بكلماته البليغة واسلوبه المؤدب بأنهم « كلاب تنبح » ، مرورا بعبد اللطيف حمزه ويوسف القرضاوى والتلمسانى الذى نصح نميرى وقتها بأن يحذر مهاجميه وأن يكبح جماحهم وألا يفسح لهم فى غيهم بحجة حرية الرأى والكلمة وصلاح أبو إسماعيل الذى قال إن أول عز نالته السودان بسبب تطبيق الشريعة هو أن « عز الدين السيد » رئيس مجلس الشعب السودانى ظفر بالثقة العالمية فصار رئيسا للاتحاد البرلمانى الدولى وهذا دليل على تقدير العالم لتطبيق الشريعة !! ....

ولننظر بسرعة إلى هذه التجربة المضيئة والتى تحدث عنها كل هؤلاء بإعجاب وافتخار .. طبعا فى البداية نصَّب النميرى نفسه إماما وعدَّل مواد الدستور لكى تتسق مع تجربته العظيمة ، وكانت أول مادة فيه مبايعة الإمام مدى الحياة ، واختياره لخليفته بكتاب مختوم ومن مواده أيضا لا تجوز مساءلة أو نقض بيعة الإملم واعتبارها خيانة عظمى .. والإمام هو الذى يشكل المحاكم الاستثنائية ، مع حرمان المتهم من الاستئناف إلى آخر هذه المضحكات المبكيات ، وطبعا تم التهليل لقطع الأيدى والرجم ، أما الجوع الذى عض بأنيابه شعب السودان فإنه كان فى رأى مؤيدى التجربة مجرد اختبار يبتلى به المؤمن لامتحان صدق عقيدته واقتناعه بتطبيق الشريعة ...

وسيرد المؤلف د. عبد الغفار عزيز بأن هذه ليست الشريعة ، وإنما الشريعة هى فى التاريخ الإسلامى المجيد ويقودنا هذا إلى علامة الاستفهام الثانية وهى : هل التطبيق الفورى للشريعة وقتها تبعه صلاح فورى للمجتمع وحل فورى لمشاكله ؟

وكانت الإجابة التى قدمها فرج فوده هى بالنفى ، وقد قدمها الفقيد بمنطق رائع وحجة دامغة وأمثلة واضحة ، فبالرغم من وجود الحاكم المسلم الصالح (عثمان الذى لا يشكك أحد فى تقواه وصلاحه) والرعية المؤمنة (صحابة الرسول وأهله وعشيرته قريبو العهد به وبرسالته) والشريعة (التى كانت بالتأكيد مطبقة) .. بالرغم من وجود أضلاع المثلث التشريعى الثلاثة ، فإن العدل لم يتحقق ولم يسد الأمن والأمان ...

إذن فالعدل لا يتحقق بصلاح الحاكم ، ولا يسود بتقوى الرعية ، ولا يتأتى بتطبيق الشريعة ، وإنما يتحقق بوجود ما يمكن أن نسميه « نظام الحكم » أو القواعد التى يقول عنها فرج فوده فى كتابه « الحقيقة الغائبة » « ص ٣٣ » قواعد تنظم المجتمع على أساس لا تتناقض مع جوهر الدين فى شىء ولا تصطدم مع معطيات العصر فى إطارها العام » ...

ويرى الدكتور فرج فوده أنه بوفاة الرسول استكمل عهد الإسلام وبدأ عهد المسلمين بماله وما عليه ، فيصرخ فينا المؤلف عبد الغفار عزيز فى نهاية كتابه ص ١٢٠ مالنا ومال عهد المسلمين ، فكل أحكام الشريعة لا نستطيع أن نحكم عليها إلا فيما يسميه المؤرخون بالعصر الذهبى للإسلام ، وهى فترة الخلافة الراشدة ، والتى استمرت ثلاثين عاماً ..

وإذا وافقنا على أن هذه المدة هى العصر الذهبى فهذه للأسف حجة عليه وليست له ، فإذا كان التاريخ الإسلامى لا توجد فيه إلا هذه الثلاثين سنة على مدى ١٤٠٠ سنة بعد التنقيب والبحث والاستبعاد والتهذيب والتشذيب فاعتقد أن لفرج فوده ولنا الحق فى أن نشك ، مجرد شك ، دون أن يصدر علينا حكم بالقتل !! ...

● التهمة الثانية :

فى صفحة ٢٨ يقول المؤلف عبد الغفار عزيز عن فرج فوده : بأنه يبيح الزنا ، أما على غلاف الكتاب فيخطو خطوة أبعد وهو أنه يبيح بيوت الدعارة ، يعنى أنه يريد تنظيما للعملية ، ولا يريدها « سداح مداح » ، السلامة ، فيطالبون بإقامة حد الزنا عن ثقة كاملة منهم انه حد مستحيل التطبيق » ...

وطبعا هذا الكلام يجد هوى فى نفوس من يعانون من كافة أنواع الكبت والقهر ، ويستنفر عزيمة من يقولون بأن المرأة لها ستران الزواج والقبر ، والدكتور عبد الغفار عزيز ليس أول من اتهم فرج فوده بهذا الاتهام البشع ، فالشيخ صلاح أبو إسماعيل سبقه إلى ذلك ، ولكن بأسلوب بلاغة « فرد الملاية » ، حينما كتب له فى الأحرار وطلب منه أن يأتى له بزوجته وأهله فإذا فعل (فرج فوده) فلا كرامة له ، وإذا لم يفعل فهو أنانى ... وأترك لك عزيزى القارىء الحكم على مثل هذا الأسلوب فى الحوار ..

ولننظر فيما كتبه فرج فوده فى هذا الموضوع والذى استحق بسببه كل هذا الهجوم وكل هذه البذاءة ..

فى كتابه « الحقيقة الغائبة » وفى معرض رده على من يرفعون عقيرتهم بأن الإسلام هو الحدود ... ناقش فيما إذا كان الماضى صورة بالكربون للحاضر ، وهل ما كان يطبق على بشر كانوا يتسرون بالجوارى ويحلل لهم زواج المتعة ، يطبق على شبابنا المعاصر الذى لا يستطيع أن يتزوج بواحدة لعجز ذات اليد ، وألا تشفع ظروف الحياة المعاصرة لهم كما شفعت ظروف المجاعة للسارقين فى عهد عمر ؟ ... وحتى لا يذهب الخيال بالقارىء فيؤيد المؤلف الكتاب فى اتهامه ندعه لكلمات فرج فوده فى كتابه الحقيقة الغائبة ص ١٢٠ ليدافع بنفسه عن نفسه .. يقول « نحن هنا لا ندعو للزنا ، أو نبرر إباحته ، كما يحلو للبعض ممن لا يرى الحياة إلا من خلال رجل وامرأة والشيطان ثالثهما ، أن يتقول وأن يغمز عن جهل ، أو يلمز عن شبق ، ولا نفعل ما يفعله البعض ممن يؤثرون

ويمضى فرج فوده فى شرح كيف هو مستحيل التطبيق فوجود اربعة شهود عدول يرون الفعل رأى الميل فى المكحلة هو حلم من الأحلام فى وقتنا الحاضر لا يتم إلا فى أفلام البورنو ...

ويتحدى فرج فوده هؤلاء المتشددين بتطبيق الشريعة أن يبحثوا فى ملفات قضايا الزنا من نصف قرن حتى الآن وأن يعطوه مثالاً واحداً لقضية يطبق فيها الحد ...

والسؤال هنا من الذى يطالب بالعقوبة ، طالب المستحيل ، أم طالب تنفيذ القوانين الوضعية الحالية والتى تثبت الزنا حتى بالمكاتيب ، والتى أعدمت ثلاثة من الشبان فى حادثة اغتصاب المعادى ، بالرغم من تقرير الطبيب الشرعى الذى اثبت بكارتها — ونظن أن البكارة تسقط الحد — وننتظر الإجابة .....

● التهمة الثالثة : إباحة الخمر :

فى صفحة ٤١ من الكتاب يتهم المؤلف فرج فوده بأنه يبيح صناعة وشرب الخمور ، وطبعا هذا ليتخيل القارىء مفكرا سكيرا لا يترك الزجاجة من يده والقنينة من جيبه ، وبالطبع لن يستطيع الشباب المسلم أخذ كلامه مأخذ الجد وسيأخذونه على أنه مجرد هذيان سكارى ، ورأى الدكتور فرج فوده فى أن عقوبة الخمر ليست أحد الحدود كما يقولون وهو يشارك الشيخ شلتوت فى قوله بأنها عقوبة تعزيريه (ص ١١١ الحقيقة الغائبة) ....

وبالطبع لو كان الشيخ عبد الغفار يحيا فى عصر « أبو حنيفة » لأفتى بتكفيره كما فعل مع فرج فوده الذى لم يصل إلى نصف ما وصل إليه أبو حنيفة فى رأيه عن الخمر ، والتى حلل منها نبيذ التمر والزبيب ونبيذ العسل والتين مشاركا فى ذلك الصحابى عبد الله بن مسعود ، وبالطبع كان عدم وجود عبد الغفار عزيز فى ذلك الوقت من سوء حظنا ومن حسن حظ الإمام أبو حنيفة ...

● التهمة الرابعة : سب الصحابة

فى صفحة ١١٨ يتهم الشيخ الدكتور عبد الغفار عزيز الدكتور فرج فوده بأنه يسب الصحابة ولذلك يجب أن يعاقب لأنه لم يمتثل لأمر النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله « لا تسبوا أصحابى » ..

والواقع أن هذا الخلط نتج عن تصور المؤلف أن الصحابى المتدين هو الصحابى السياسى ، وأنه فى الموقفين شخص واحد علينا توقيره وإجلاله وعدم معارضته وهذا خلط بيّن ووهم متفش بين كل من يتعرضون لمثل هذه الأمور ... فلم يعترض أحد وأولهم فرج فوده على إيمان وتقوى وتدين هؤلاء الصحابة ، ولكن الاعتراض عليهم عندما مارسوا السياسة وانغمسوا فيها وبدأت حرب حماية المصالح واستحواذ المغانم ...

ونتساءل عمن كان قاسيا على الصحابة ؟ فرج فوده أم السيدة عائشة التى قالت عن عثمان بن عفان ذى النورين : اقتلوا نعثلاً لعن الله نعثلاً » ...

من كان قاسيا ؟ فرج فوده أم على ابن أبى طالب كرم الله وجهه عندما قال لابن عباس فى رسالته إليه عندما طالبه برد أموال بيت المال حين كان واليه على البصرة « أما تعلم أنك تأكل حراما

وتشرب حراما ؟ » ... فالخلط ليس فى صالحهم على الإطلاق حين يحاكمون بمنطق الدين عن تصرفات سياسية ، أما الفصل ، والذى كان من رأى فرج فوده بين ما هو دينى وما هو سياسى فهو فى صالحهم حين يحتفظ لهم بالوقار والإجلال الدينى مع وضع أخطائهم فى ميزان السياسة بأخطائها ومصالحها ومناوراتها ...

● **التهمة الخامسة : فرج فوده من اهم اسباب الفتنة الطائفية**

« سامحك الله يا دكتور فرج يا ابن الحاج أو الشيخ على فرج !! فقد كنت أنت من أكبر عوامل إثارة الفتنة الطائفية فى مصر » ص ٧٣ .

من يقرأ هذه الكلمات لابد له أن يتصور أن فرج فوده كان صاحب أعلى السلطات فى مصر ، بل يتصور أنه مدير الـ سى.آى.ايه والـ كى.جى.بى معا .. ولم لا ؟! ألم يستطع وحده أن يحرك خيوط مؤامرة الفتنة الطائفية حتى استحق اللقب الذى أطلقه عليه الشيخ عبد الغفار وهو « الأنبا فرج » ... ولنحاول أن نعرف لماذا هذا الاتهام وما هى حيثياته ؟ ...

يتعجب المؤلف ويندهش ويرش كل علامات التعجب من « الملاحة » التى يقتنيها ، ويقول ص ٧٠ قال الدكتور فرج فوده المسلم (إننى لن أترك التصدى لهذا الأمر ما حييت ولن أترك هذه الدعوة ما ظل فىّ عرق ينبض ، ولن أتزحزح عن إيمانى بأن كل هذه الدعاوى سياسة ألبست ثوب الدين وليست دينا أُلبس ثوب السياسة ، ولن أمل فى أن أكرر عليكم إنها الفتنة لعن الله من أيقظها وحفظ الله مصر من أخطارها » .

ما هو الغريب فى هذا القول ، وما هو المدهش فى أن يصدر عن مسلم ، أليس هذا القول أفضل من قول فضيلة الدكتور أحمد عمر هاشم فى اللواء الإسلامى العدد ١٥٣ بأن الإسلام يمنع المودة القلبية بين المسلم وغير المسلم ؟! وأفضل من تناول شيخ ونجم إعلامى لعقيدة النصارى والتجريح فيها على شاشة التليفزيون ؟؟ .. الفرق بين فرج فودة وبينك أنه اقترب من منطقة الألغام لينزع الفتيل ، أما أنت فقد اقتربت لتضع البنزين على النار حتى تحرق الأخضر واليابس ... الفرق بينه وبينك أنه يعتبر القبطى مواطنا له كافة حقوق المواطنة ، أما أنت فتعتبره عظمة زرقاء تفرض عليها الجزية ، وتمنعه من تولية الوظائف العليا حتى المودة القلبية يمنع منها !! ..

● **التهمة السادسة : العلمانية :**

وهى تهمة ينطبق عليها القول « بأنها تهمة لا أنكرها وشرف لا أدعيه » وتذكرنى هذه التهمة بموقف فى فيلم البداية لصلاح أبو سيف عندما أقنع جميل راتب رجل الأعمال سكان الواحة أن أحمد زكى رجل ديمقراطى وبدأ الكل يتعامل معه على أنه شخص مجذوم والمفروض أن يبتعد الجميع عنه « ده ديمقراطى يعنى مايعرفش ربنا » .. وكذلك فعل الشيخ عبد الغفار عزيز فالعلمانى كافر والعلمانية كما يقول فى ص ١٧١ مصطلح يعنى اللادينية وليسمح لى بأن أقول له إن هذا ما هو إلا محض كذب وافتراء ، ولنعد إلى أصلها اللغوى 'Secularism مشتقة من كلمة لاتينية وهى Saeculun بمعنى القرن ولو شئنا الدقة الكاملة لكانت الترجمة الصحيحة للكلمة هى الزمانية ، أى التى ترتبط بالأمور الزمنية ، أى بما يحدث فى هذا العالم وعلى هذه الأرض ، فى مقابل الأمور الروحانية التى تتعلق أساسا بالعالم الآخر ، إذن فالعلمانية لا تعنى من قريب أو بعيد اللادينية على إطلاقها ولكنها تقصر التنظيم السياسى للمجتمع على اجتهادات البشر دون أن يكون لفئة منهم الحق فى الزعم بأن هذه وجهة نظر السماء ، ولمن يريد أن يستزيد عليه بالرجوع إلى مقالة الدكتور « فؤاد زكريا » عن العلمانية .. ومقالة الدكتور زكى نجيب محمود « عين ـ فتحة ـ عا » والتى نشرها فى الأهرام ، وذلك لأن الحديث عن العلمانية يطول شرحه مما تضيق به المساحة ....

* كانت هذه هى أهم التهم التى وجهها المؤلف للدكتور فرج فوده والتى استخلص منها إنه كافر خارج عن ملة الإسلام وعضد رأيه بكتابات ابن تيمية وفتاويه وآراء شيوخ أزهريين آخرين يشاركونه نفس الرأى ، ولكنه طبعا لم ينس أن يستنكر ويشجب القتل ولكن القتل بأيدى المتطرفين فقط هو المستنكر عنده ، فهو يقول ص ٧ « كنا نتمنى أن تكون الدولة هى التى تتولى محاكمته وأن تدينه باعتباره من عتاة المتطرفين وتقيم عليه الحكم الشرعى الذى يستحقه » .. أى أنه يعترض فقط على أن القتل لم يكن على الطريقة الشرعية !! . أى أنه ظل يكفر ويكفر وهو يعرف تماما أن التكفير إعدام مؤجل لحين توافر الإمكانات والشروط ، أى لحين توافر من اقتنع ونفذ وأطلق الرصاص ولكن وهو يعرف تماما أن من منحه الفتوى منحه معها راحة الضمير ، وأجْر من غيّر المنكر بيده ... وبعدها هل يحق لى أن أتساءل بسذاجة من قتل فرج فوده ؟ ■

حـول السيريالية والسياسة

بشير السباعي

في موضوع السريالية والسياسة موضوع هام من أكثر من زاوية . وإذا كان مهما من زاوية التأريخ لأبرز حركة فنية فى زماننا ، فإنه مهم بدرجة أكبر من زاوية علم سوسيولوجيا الانتلجنتسيا الراديكالية الذى أرسى أسسه المنهجية **مايكل لوفى** ، المفكر الفرنسى البرازيلى الأصل ، فى كتابه عن جورج لوكاش . ولذا فلا مفر من الاقتصار تعقيبا على مقال سمير غريب على الإشارة إلى مجرد «نماذج» :

١ ـ يزعم الكاتب أن إعجاب السرياليين بثورة أكتوبر الروسية إنما يرجع الى عام ١٩١٧ . فلماذا إذا كان مايزال بوسع أراجون أن يكتب فى مستهل عام ١٩٢٥ فى مجلة «كلارتيه» : «الثورة الروسية ؟ انكم لن تفلحوا فى منعى من الاستخفاف بها . إنها . على مستوى الأفكار ، لا تعدو أن تكون أزمة وزارية ملتبسة » ؟ ولماذا يرجع ساران اليكسندريان حماس بريتون لثورة أكتوبر إلى عام ١٩٢٥ ، عندما قرأ كتاب **تروتسكى عن لينين** ؟

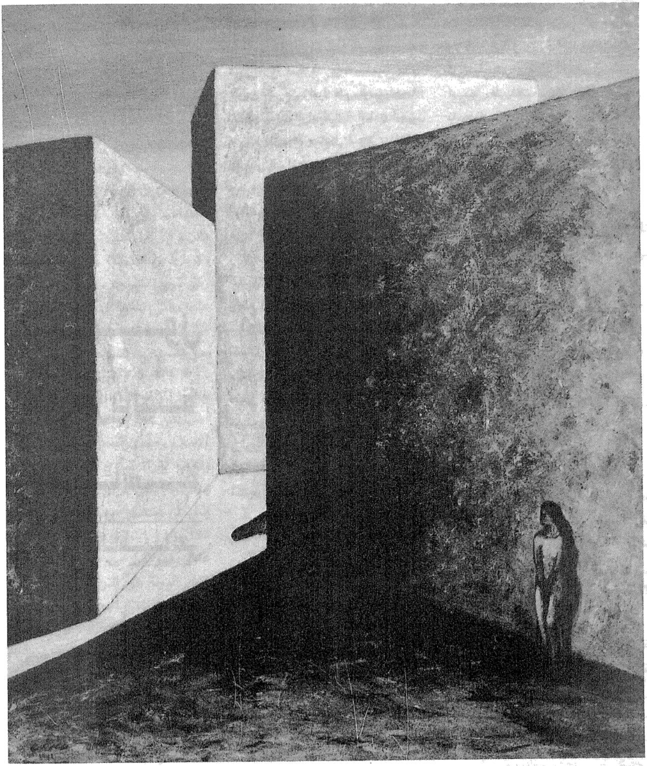
٢ ـ يزعم الكاتب أن جماعة «كلارتيه» ـ وهى جماعة هجينة حدد خصائصها **تروتسكى** منذ صيف عام ١٩٢٠ ـ كانت جماعة «**شيوعية**» ، بما يوحى بأنها كانت امتدادا للحزب الشيوعى الفرنسى ، فلماذا إذا اتخذت هذه الجماعة من السرياليين موقفا مختلفا عن موقف الحزب المذكور ؟

٣ ـ يؤكد الكاتب أن بيان «الثورة أولا ودائما» (١٩٢٥) ـ دليل التقارب بين السرياليين وجماعة **كلارتيه** والذى عجلت به الحرب المغربية فى عام ١٩٢٥ ـ قد وقع عليه ، بين آخرين ، كاتبان بلجيكيان على صلة وثيقة بالحركة السريالية كانا بين أعضاء جماعة تسمى «الفلاسفة» والصحيح أنه لم تكن هناك آنذاك جماعة بهذا الاسم لا فى فرنسا ولا فى بلجيكا ، بل كانت هناك مجلة فرنسية يشرف عليها لوفيفر وبوليتزر اسمها «**فلسفات**» ، وقد صدر البيان باسمها ، كما صدر باسماء مجلات «**كلارتيه**» و «**الثورة السريالية**» (**فرنسا**) و«**مراسلات**» (**بلجيكا**) .

٤ ـ يزعم الكاتب أن البيان المذكور قد أشاد بمعاهدة بريست ليتوفسك (١٩١٨) والصحيح أن البيان لم يشد بالمعاهدة نفسها ، والتى أملتها العسكرية الألمانية على الجمهورية السوفييتية الفتية ، بل أشاد بسياسة لينين فى بريست ليتوفسك ، والحريصة على نزع السلاح الشامل . ومن المعروف أن لينين قد أيد المعاهدة مجبرا ـ تحت تهديد الحراب الألمانية ـ وأن السوفييت قد سارعوا إلى إلغائها بمجرد ما أن أصبح ذلك ممكنا من زاوية الموقف العسكرى .

٥ ـ يستغرب الكاتب من عدم توقيع **تروتسكى** على بيان «من أجل فن ثورى حر» الذى شارك فى تحريره ، وينسى أن توقيع تروتسكى ـ رجل السياسة ـ على بيان يدعو الفنانين إلى تأسيس اتحاد أممى للفن الثورى الحر ، كان من شأنه ـ فى ظروف الحملة الستالينية المناوئة للتروتسكية ـ أن يخلق تصورا زائفا مؤداه أن الاتحاد المقترح ليس غير منظمة تروتسكية ، وهو ما حرص تروتسكى على تجنبه .

٦ ـ يزعم الكاتب ـ الذى يتصدى لمهمة الكتابة عن **السريالية والسياسة** ـ أن نظام موسولينى الفاشى قام فى إيطاليا فى منتصف الثلاثينيات (!) وهو زعم لن نقوم بتصحيحه ، ونكتفى بايراده شاهدا على نوع من «الكتابة» ! ■



تصوير للفنان مصطفى أحمد

الإشارات والتنبيهات

٢٠٨ مصر — التراث السينمائي في الوطن العربي ، حسين بيومي — العرب والنظام العالمي ، بهي الدين الرشيدي — دورينمات في القاهرة . عز الدين بدوي — اضافة للإضافة البسيطة . هناء عبد الفتاح . تونس — قراءة المجلة ، فتحي عبد الله . الامارات — البيت : ثنائية الدم والزعفران ، عبد العزيز موافي . فرنسا — أوجين ديلاكروا ، الإنسان والحرية ، نبيل فرج .

التراث السينمائى فى الوطن العربى

فى للعام الثانى على التوالى تعقد حلقة بحث فى إطار مهرجان القاهرة السينمائى الدولى . وكانت الحلقة الأولى قد انعقدت فى دورة المهرجان لعام ١٩٩١ تحت عنوان « التشريعات السينمائية فى الوطن العربى » .

وحلقة البحث تقليد جديد لمهرجان القاهرة السينمائى يخرج بالثقافة السينمائية من نطاق ضيق ، يتوقف عند حدود عرض افلام من جنسيات مختلفة او إتاحة الفرصة لجمهور المثقفين للاستمتاع برؤى سينمائية لثقافات متنوعة ، إلى نطاق أوسع يتناول الجوانب التاريخية والفكرية والجمالية وغيرها من القضايا والمشكلات المتعلقة بالسينما .



سعد الدين وهبة

ونحن نأمل أن يستمر هذا التقليد لتدعيم وترسيخ المفهوم المتكامل للثقافة السينمائية والذى أصبح يشمل الأدبيات السينمائية إلى جانب الأفلام .

أعد الحلقتين ــ المشار إليهما ــ واشرف عليهما الناقد السينمائى سمير فريد ، وقام الاتحاد العام للفنانين العرب بالتعاون مع مهرجان القاهرة السينمائى بتنظيمهما وتمويلهما .

تحت عنوان : التراث السينمائى فى الوطن العربى « السينما العربية الصامتة » انعقدت حلقة هذا العام فى مركز القاهرة الدولى للمؤتمرات بمدينة نصر فى الفترة من ٦ ديسمبر إلى ٨ ديسمبر ١٩٩٢ ، بواقع ثلاث جلسات يومياً من الرابعة إلى العاشرة مساء . وقد افتتحها سعد الدين وهبة رئيس الاتحاد العام للفنانين العرب ورئيس مهرجان القاهرة السينمائى الدولى واعلن إهداء الحلقة إلى المؤرخ عبد الحميد سعيد مؤسس أرشيف الفيلم القومى فى مصر .

وقد عرضت ونوقشت فى الحلقة ثمانية ابحاث رئيسية تمثل ثمانى دول عربية وهى : مصر (اسامة القفاش) ــ المغرب (مصطفى المسناوى) . لبنان (محمد سويد) ــ سوريا (هيثم حقى) ــ السودان (عبد الرحمن النجدى) ــ الأردن (عدنان مدانات) ــ العراق (بندر عبد الحميد) ــ تونس (عبد الكريم قابوس) . والجدير بالذكر أن البحث الخاص بكل بلد قُدم بمعرفة باحث من أهلها فيما عدا بحث العراق الذى كتبه باحث من سوريا .

وقد شارك فى التعقيب على الأبحاث د. عبد الوهاب المسيرى والنقاد : سمير فريد ، ابراهيم العريس ، كمال رمزى ، محسن ويفى ، على أبو شادى ، حسين بيومى ، هاشم النحاس .

تضمنت الحلقة عرض فيلم « مصطفى او الساحر الصغير » إخراج محمود خليل راشد عام ١٩٣٢ ، وهو العرض الأول للنسخة الجديدة من الفيلم الذى مولت حلقة البحث عملية ترميم النيجاتيف الخاص به وطبع نسخة جديدة منه ، وقد تم تقديم الفيلم فى الحلقة بوصفه اكتشافاً لفيلم مصرى غير مدرج فى القائمة المتداولة للأفلام المصرية . كما تضمنت الحلقة تقديم عرض فيديو عن السينما الصامتة فى سوريا وعرض فيديو آخر عن السينما الصامتة فى المغرب .

وكان من المقرر ــ حسب ما جاء فى إصدارات الحلقة ــ عرض فيلم « وقائع الزمن الضائع » إخراج محمد كامل القليوبى عن المخرج المصرى الرائد محمد بيومى ، ولكن إدارة المركز القومى للسينما اعتذرت لوجود جميع النسخ خارج البلاد ، كما كان من المقرر ايضاً عرض افلام محمد بيومى (وهى تستغرق ثلاث ساعات وعشر دقائق)

ولكن إدارة اكاديمية الفنون اعتذرت لعدم انتهاء عملية التوثيق العلمى لهذه الافلام .

علاوة على الأبحاث الرئيسية اصدرت إدارة الحلقة ثمانية إصدارات إضافية متنوعة وهى : مقال فى المنهج . افلام لوميير العربية (سمير فريد) ، ورقتان عن التراث السينمائى احداهما عن فلسطين (قاسم حول) والاخرى عن الكويت (فاروق عبد العزيز) ، ملف عن محمود خليل راشد (احمد كامل مرسى) ، « فجر السينما » تاليف محمود خليل راشد عام ١٩٢٢ (صورة فوتوغرافية لأول كتاب مصرى باللغة العربية عن السينما) ، كتيب فيلم « مصطفى او الساحر الصغير » ، من الملف الصحفى لفيلم وقائع الزمن الضائع (تحية إلى مخرج الفيلم محمد كامل القليوبى) .

يكتسب موضوع حلقة البحث اهمية كبيرة من زاوية الثقافة القومية بصورة عامة ، والثقافة السينمائية بصورة خاصة ، فالتراث السينمائى هو جزء من ذاكرة الأمة ، ولن تتحقق بصورة جادة دراسة ذلك التراث قبل أن تتوافر مادة التراث نفسه وخاصة مراحله الأولى او البدايات التى ما تزال مشتتة تبحث عن من يجمعها بل عن من ينقب ويتقصى بغية العثور على وثيقة مرئية او وثيقة مكتوبة . من هنا تعد الحلقة بمثابة تجميع لتلك الجهود ، التى يقوم بها عادة افراد بداب وحماس ، إلى جانب تدارس الوسائل التى تساعد على رصد التراث والبحث عن آفاق جديدة لتلك المهمة الشاقة .

كان المفترض أن يكون موضوع بحث هذا العام « السينما العربية الصامتة » او البدايات فى كل بلد عربى محل البحث ، وذلك ــ حسب مداخلات مشرف الحلقة ــ ضمن مخطط يستهدف رصد التراث السينمائى العربى على مدى ثلاث سنوات وفى إطار ثلاث حلقات بحث تنتهى بحلول العيد المئوى لاكتشاف السينما عام ١٩٩٥ ، ولكن بعض الأبحاث لم تلتزم بالمدى الزمنى الذى حدده البحث وتجاوزته إلى ما يمكن ان يسمى الواقع السينمائى . ونامل أن يتم تدارك ذلك التجاوز فى الدورة القادمة وان يستكمل رصد التراث السينمائى فى بقية الدول العربية التى لم تتواجد فى حلقة هذا العام .

عند قراءة الابحاث المتعلقة بالدول نجد ان بحث مصر ــ رغم انه يدور فى المدى الذى حددته حلقة البحث ــ ينحصر فى موضوع محدد وهو فيلم مصطفى او الساحر الصغير ١٩٣٢ ومخرجه محمود خليل راشد (١٨٩٤ ــ ١٩٨٠) حيث يتناول سيرة حياته بالتفصيل وخاصة الفترة التى اهتم فيها بالسينما والمناخ العام الذى نشا فيه ، كما يعالج البحث ظروف انتاج الفيلم ومكان التصوير ومكان عرضه لأول مرة والاصداء التى احدثها فضلاً عن تناوله للقصة التى بنى عليها الفيلم وتقديمه تحليلا نقديا للفيلم ذاته وتقييما لمهارات المخرج الحرفية . بحث اسامة القفاش عن فيلم الساحر الصغير ومخرجه احد اهم ابحاث الحلقة من حيث قدرته على الإحاطة بموضوعه وتوثيق معظم الوقائع والاحداث مما يجعله إضافة وليس تكرارا للجهود التى تبذل لتاريخ وتوثيق السينما فى مصر . وإذا كان بحث مصر معنى بالتدقيق فى إحدى التفاصيل الخاصة بالسينما الصامتة فإن الابحاث والأوراق المتعلقة بباقى الدول العربية تشتمل على محاور عديدة يتم من خلالها تناول التراث السينمائى فى كل بلد سواء فى عصر السينما الصامتة او البدايات ومن تلك المحاور : تواريخ وملابسات اول عرض سينمائى ، إنشاء اول دار عرض ،اول تصوير داخل البلاد ، اول انتاج قومى ، اول إخراج ، الرواد وسيرة حياتهم ، الكتابات المتعلقة بالسينما (نقدية ، سيناريوهات .. إلخ) الملصقات ، الكتيبات الخاصة بالافلام ، قائمة بالافلام الصامتة او الافلام الاولى (فيلموجرافيا) ، مكان حفظ سوالب الافلام كيفية الحصول على النسخ الموجبة من الافلام ، وجود مكتبة سينمائية وارشيف قومى للفيلم . وإن كانت بعض الابحاث كما اشرنا ــ قد تخطت المدى الزمنى المحدد لتلك الحلقة فإن بعض الابحاث ايضاً نجدها قد تناولت جانبا دون آخر من تلك المحاور واجابت على بعض وليس كل التساؤلات المطروحة فى ورقة الدعوة إلى الحلقة فمثلا : ورقة (فلسطين) تضمنت فقط حوارا مع احد الرواد ، ورقة (العراق) لم تتطرق إلى السينما الصامتة باى تفصيل ، ورقة (المغرب) رغم اهميتها القصوى من حيث المنهجية لم تتناول سوى الأفلام الروائية ولم تتطرق إلى الافلام التسجيلية او القصيرة ولم تحتوى على اية معلومات عن شمال « المغرب المنطقة الأسبانية سابقا » ، ورقة (تونس) لم تورد فيلموجرافيا رغم التزامها منهجية صارمة من حيث الشكل . وربما كانت ورقة (سوريا) هى الوحيدة التى تكاد تكون قد اجابت على كل التساؤلات وعالجت كل المحاور المطروحة للبحث .

من اسباب التقصير فى بعض الابحاث افتقاد وسائل البحث وغياب المراجع ،

وخاصة فيما يتعلق بتلك الفترة المبكرة من تاريخ السينما في الدول العربية ، الأمر الذى دفع بعض الباحثين إلى الاستناد إلى الشهادات والروايات الشفاهية رغم ما تحتمله من أخطاء وهفوات واعتبارها وثائق ، بل واحد مصادر البحث .

ولقد أظهرت أوراق الحلقة حقيقة عدم وجود أرشيف للفيلم القومى ، وغياب المكتبة السينمائية (السينماتيك) ، مع كل ما يعنيه ذلك من تبديد وتشتيت وإهدار للتراث السينمائى في معظم ــ ولا نقول كل ــ الدول العربية . ومن ثم لم يحدد أى بحث مكان واحد بعينه يمكن العثور فيه على سوالب الأفلام أو أى نسخ منها .

لم تقدم كل الأبحاث فيلموجرافيا للأفلام الصامتة ، وبعض ما قدم كان فيلموجرافيا غير كاملة . وقد علل بحث تونس إحجامه عن تقديم فيلموجرافيا (مستندة إلى تاريخ العرض ــ كالمعتاد) بأن ذلك النوع من قوائم الأفلام هو « مجرد حصر للمعلومات وأن فن الفيلموجرافيا أصبح وثيق الارتباط بعلوم التواصل والمعلومات ، وأن لهذه العلوم قواعدها » ، واقترح الباحث بديلاً هو إقامة ندوة حول وسائل ومناهج الحصر الفيلموجرافى في العالم العربى ، ملفتا بذلك الأنظار إلى قضية ربما لا تكون مرتبطة فقط بالتوثيق السينمائى وإنما بكل ما يتعلق بعمليات التوثيق .

تأكد من خلال الأوراق والنقاشات التى شهدتها الحلقة وجود ما يسمّى بأزمة المصطلح ، حيث بدت بوضوح اختلافات في التصورات والمفاهيم المتعلقة بالتاريخ والنقد السينمائى . وربما كان أبرز مثال على ذلك مصطلح « الفيلم القومى » : ففى ورقته المقدمة بعنوان « مقال في المنهج » اعتبر الناقد سمير فريد أن « الأفلام السينمائية لأى بلد هى كل الأفلام التى صورت على أرضها ، أيا كانت لغة الفيلم المكتوبة في السينما الصامتة أو المنطوقة في السينما الناطقة ، وأيا كانت جنسية رأس المال أو جنسية المنتج أو المخرج ، ومن الواضح أنه يستند إلى مكان التصوير في تحديد جنسية الفيلم ومن ثم تصبح « الأفلام التى صورتها شركة لوميير [الفرنسية] في العالم العربى منذ عام ١٨٩٦ هى أول الأفلام العربية . بينما نجد الناقد مصطفى المسناوى في بحثه القيم عن السينما في المغرب يعتبر أن الأفلام التى صورت على أرض المغرب من جانب الأجنبى المحتل أفلام كولونيالية ، ويعرف الفيلم المغربى بأنه « كل فيلم انجزه مخرج مغربى ، انطلاقا من نظرة داخلية ، غير متعالية ، تنطلق من الواقع المعيش .. » ومن ثم اعتبر الباحث الفيلم التربوى القصير « صديقتنا المدرسة » الذى أخرجه المغربى العربى بنشقرون عام ١٩٥٦ أول فيلم مغربى ، وقدم فيلموجرافيا كاملة تحوى ٧٨ فيلما روائيا صورت جميعها في المغرب ما بين ١٩١٩ ــ ١٩٥٦ باعتبارها تنتمى إلى مرحلة ما قبل تاريخ السينما المغربية .

اتسمت معظم التعقيبات في الحلقة بالتركيز على الملاحظات المتعلقة بالمنهج أو المعلومات أو الوثائق الخاصة بكل بحث ، وبقضايا تخص السينما بصورة مباشرة وملموسة ، بينما خصص د. عبد الوهاب المسيرى تعقيبه لما يمكن أن يكون قضية فكرية عامة ، منطلقا من موقف إزاء الثقافة الغربية صاغه الباحث أسامة القفاش فيما أطلق عليه التماس مع (أو اختراق) الثقافة الغربية . وقد أكد د. المسيرى على إبراز هويتنا الثقافية المستندة إلى المرتكزات التراثية والإسلامية ، وتدعيم الأصالة بدلاً من التعلق بالنزعات الغربية مثل الحداثة وما بعد الحداثة . وكان من أهم القضايا التى أثيرت تعثر وجود سينما قومية في وقت مبكر في بعض البلدان العربية مثل السودان والعراق والأردن ، وقد طالب البعض بتقديم أوراق تناقش تلك القضية الحيوية بأسلوب علمى ، ودون حساسيات مبعثها قوة وهيمنة السينما المصرية التى حالت دون ظهور سينمات في تلك البلدان ، أو الاستناد إلى مبرر وحيد مفترض وهو دور الاحتلال الأجنبى في الحيلولة دون انبثاق سينما قومية في بلاد بعينها مثل سوريا على سبيل المثال .

في ختام الحلقة طُرحت تصورات عديدة من جانب الباحثين والمشاركين تبلورت في عدد من التوصيات ، التى تعبر عن أهمية وقيمة الحلقة في رصد التراث السينمائى في الوطن العربى والاهتمام بالحفاظ عليه .

ونظراً إلى أن تلك التوصيات موجهة إلى مؤسسات وهيئات رسمية وشعبية في كافة الدول العربية ، فإننا نوردها هنا من خلال هذا الوسيط الذى قد يصل إلى كل البلاد العربية :

○ إنشاء سينماتيك مركزى للأفلام السينمائية العربية بواسطة جامعة الدول العربية ، أو إحدى الدول العربية .

○ الاهتمام بدراسة الأفلام الأجنبية التى صورت في البلاد العربية

○ الاهتمام بدراسة الأفلام غير العربية الناطقة بالعربية ، أو من أصول عربية .

○ تمويل البحث عن الأفلام المفقودة بواسطة المؤسسات السينمائية العربية الحكومية والشعبية .

○ تمويل عملية ترميم نيجاتيف الأفلام بواسطة المؤسسات السينمائية العربية الحكومية والشعبية بواقع خمسة فى المائة من الميزانيات السنوية لهذه المؤسسات على الأقل . واعتبار هذه المهمة من مهماتها بمعزل عن موقف صاحب حقوق الاستغلال فيما يتعلق بالاتفاق على النيجاتيف مع إعطاء الأولوية للأفلام القابلة للاشتعال .

○ تمويل مشروع لإصدار دليل علمى شامل لكل الأفلام التى تحمل الجنسيات العربية .

○ توجيه اهتمام الباحثين فى الكليات والمعاهد الجامعية المعنية إلى الاهتمام بالبحث فى تاريخ السينما العربية .

○ إنتاج الأفلام السينمائية والبرامج التليفزيونية التوثيقية عن رواد السينما العربية .

○ توفير الأفلام السينمائية على شرائط فيديو للبيع فى أسواق خاصة تقام فى إطار المهرجانات السينمائية العربية .

○ إقامة أسواق خاصة لبيع وشراء المطبوعات والوثائق السينمائية فى إطار معارض الكتب ومهرجانات السينما العربية ■

حسين بيومى

العرب والنظام العالمى الجديد

فى خلال شهر اكتوبر الماضى اقامت الجمعية العربية للعلوم السياسية بمشاركة عدة جهات منها وزارة الخارجية والمجلس الأعلى للشباب والرياضة ومركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ، ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام . ندوة عن «العرب ونظام عالمى جديد» شارك فيها نخبة من الأساتذة المتخصصين منهم الدكتورة ودودة عبد الرحمن (مصر) ود . عمر بوزيان (المغرب) ود . عزة وهبى (مصر) ود . اسماعيل دبش (الجزائر) والاستاذ بهى الدين الرشيدى « مصر » .

عن التاثيرات المتبادلة بين العرب واوربا تحدثت الدكتورة ودودة عبد الرحمن وخلصت إلى تاكيد عدم فاعلية الدور الفرنسى والاوربى فى إطار ما يسمى بالنظام العالمى الجديد ، وقد توصلت لهذه الظاهرة رغم التسليم فى الوقت نفسه بان اوربا اصبحت قطبا صاعدا يمثل كتلة متميزة فى إطار النظام الدولى العالمى . وسوف يظل دورها هامشيا مادامت ملامح مشروع هذا النظام الجديد تفصح عن مدى الهيمنة والسيطرة الامريكية المؤثرة فى تشكيله وبنائه ، وبالتالى ينعكس مثل هذا التصور على المرحلة الآنية للعلاقات العربية الاوربية .

عن التوجهات الفرانكفونية وتطبيقاتها فى المجالات السياسية وغير السياسية تحدث الدكتور عمر بوزيان مؤكدا انها مفروضة وليست اختياراً سواء بالنسبة للشعوب من المغاربة او الافارقة . كما أضاف ان الفرانكفونية شكلا ومضمونا تقوم على منطق التفرقة وتصنيف البشر إلى مواطنين من الدرجة الأولى والثانية .

وتساءلت الدكتورة عزة وهبى عن إمكانية تجاوز تلك المرحلة التى استخدمت فيها فرنسا الفرانكفونية كاحدى ادوات سياستها الاستعمارية والاستعاضة عن ذلك باتجاه مستحدث يقوم على استخدامها كتراث حضارى فى التجمعات الإنسانية التى تسود فيها هذه الفرانكفونية .

وانضمت الدكتورة المشاط فى التساؤل عن إمكانية عمل نوع من توزيع الادوار العربية فى علاقاتنا مع أوربا حيث اصبح القيام بدور عربى جماعى مشترك متعزرا فى المرحلة الآنية . وقد ردت الاستاذة ودودة بعدم جدوى مثل هذا التصور لان اية دولة عربية إذا تصدت منفردة لهذه المهمة فسوف تكون مصالحها الذاتية هى دافعها بالدرجة الأولى . وذلك تصرف طبيعى مادام ليس هناك ارتباط ما بعمل جماعى او تنسيق مشترك .

اما الدكتور اسماعيل الدبش فقد تحدث مشيرا إلى ما نشرته صحيفة جزائرية عن اهتداء ليبيا لوثيقة صادرة عن وزارة الدفاع الفرنسية تركز على ست قضايا كمفتاح لتواصل سياسة الفرانكفونية فى منطقة المغرب العربى وافريقيا الناطقة بالفرنسية وترتكز تلك النقاط الست على : الثقافة الفرنسية ، تسييس النفوذ الفرنسى ، تعليق

مشاكل الحدود ، إلى جانب مشاكل الاقليات وضغوط دوائر الفرانكفون وتقوية الشخصيات والمنظمات ذات التوجهات الفرانكفونية .

اما كاتب هذه السطور فقد تحدث معقبا على بعض البحوث خاصة ما جاء فى حديث د . ودودة الذى جمع بين المنهج النظرى والتطبيقى فاشار إلى تميز الدور الفرنسى خاصة فى حرب الخليج فقد بدات بموقفها المعروف باقتصار عملياتها على تحرير الكويت دون ضرب المواقع داخل العراق ولكنها اضطرت إلى تعديل موقفها هذا إلى جانب دورها تجاه القضية الفلسطينية فقد تميز بداية بالتصاعد بإجراءات مشتركة مثل بيان البندقية او منفردة كالاعتراف بدولة فلسطين واستقبال الرئيس ميتران للرئيس عرفات بقصر الاليزيه ، ونفس هذا الوضع ينطبق على صراع العرب مع البوسنة والهرسك ، حيث يقدم حلفاء العرب المعونات والدعم العسكرى لهم هذا بينما المعونات والدعم للبوسنة والهرسك من مصادر اوربية اخرى «طبعا بالإضافة لمصادر الامم المتحدة وامريكا » .

وفى إحدى الجلسات الهامة لهذه الندوة تواصل الحديث فى هذه الجلسة التى ادارها د . علىّ الدين هلال رئيس مجلس البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة وكان موضوع البحث حول «كيفية مواجهة العرب للأوضاع الدولية الجديدة» .

بدا الحديث د . أسعد عبد المجيد (المغرب) وقد ركز على ثلاث نقاط أولها اهمية العودة إلى اسلوب المصارحة . كما تطرق إلى الواقع الحالى الذى يفصح عن ضرورة إيجاد ارضية عربية إسلامية للعمل على تقليل التواجد الامريكى واخيرا اكد أهمية تجاوز الخلافات الحالية للوصول إلى امن عربى قومى

أما الدكتور محمد سعد أبو عامر (مصر) فقد تحدث عن بعض المبادرات العملية لإعادة الثقة فى نفوس العرب ولكن بإجراءات بسيطة تتعلق مثلا بتحسين معاملة العرب فى المطارات والموانى ويدخل فى إطار ذلك تخصيص ممرات خاصة بهم فى المطارات وأشار إلى انه من المطلوب إفساح حيز للوفاق إلى جانب حيز الخلاف ، وبالنسبة لقضية الأمن القومى أشار إلى ان استيلاء ايزان على بعض الجزر العربية تم رغم تواجد القوات الغربية بالمنطقة مما يؤكد من جديد انه لاغنى عن الأمن القومى . كما أشار لتصريح لوزير خارجية تركيا تحدث فيه عن ضم منطقة الموصل .

ومن مصر تحدث الدكتور احمد يوسف أحمد الذى ركز بداية على انه فى ظل الديمقراطية يمكن قيام علاقات عربية افضل كما تطرق للحديث عن المتغيرات التى افرزت مبدا توازن المصالح بدلا من توازن القوى . ثم انتقل إلى ان ما يجرى من تسويات يمكن ان يكون له خطورته إذ يحمل فى طياته زوال النظام العربى بدخول اطراف اقليمية اخرى كإسرائيل وتركيا فيما يتم من ترتيبات . اما عن قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان فقد اوضح انها تاخذ ابعادا نسبية حيث يؤيدها الغرب عندما تتعلق بشركاء له ... بل الامر يتعدى ذلك إلى المثقفين العرب الذين يؤيدونها او يعارضونها وفقا لانتماءاتهم او مواقفهم .

اما د . ابراهيم كروان (مصر) فقد تحدث عن الاهتمام ببناء الرجال مشيرا إلى قول الزعيم جمال عبد الناصر إنه إذا كان من السهل بناء المصانع او السد العالى فإن بناء الرجال اصعب . واشار إلى إحدى السلبيات فى المواقف العربية التى تطرا خلال الصراعات العربية ضد قوى غير عربية حيث نجد بعض العرب متعاطفا مع المعسكر الآخر مثلما حدث بالنسبة لمصر بعد حرب ١٩٦٧ او للعراق خلال حربه الأولى بالخليج .

من سوريا تحدث د . جورج جبور عن مشكلة الهوية واكد ان منطلق الوجود العربى هو القوة وتساءل عن وضع سفير إسرائيل القادم فى مصر وهو داود اصلان الذى ينتمى إلى اصل مصرى ؟

ثم قدم رئيس الجلسة احد المفكرين من المستشرقين الروس وهو ديمترى اسكاروف الذى تحدث بعربية سليمة وتناول أسلوب تعامل العالم العربى مع روسيا مؤكدا ان هناك روابط ومصالح مشتركة ، وان للعرب مصلحة غير مباشرة ، وإن كانت حيوية فى استعادة روسيا قدراتها ووضعها الدولى . ثم انتقل إلى انسب الوسائل لتعامل العرب مع روسيا ولخصها فى عدة نقاط أولها تفادى الأساليب السلبية وأعمال التهديد او الضغوط فذلك انتهى أمره حيث ليس لروسيا مصالح مباشرة بدولة ما بالمنطقة وثانيها انه لا يجوز استخدام الوسائل ضد بعضنا مثل المقاطعة فى مجال السلاح حيث هناك مزايا لدى الروس فى هذا المجال لا تتوافر لدى الغرب .■

بهى الدين الرشيدى

إضافة للإضافة البسيطة

فالجيل الجديد بمثابة النَّبْت الأخضر في أرض معطاءة ، يحتاج إلى الرِّي والرعاية والحب . والمصاب الأكبر لمسرحنا العربي اننا لا نحمي نَبْتنا ، ولا نحافظ على اخضراره ، وتتحول سنوات الفن إلى سنوات عجاف ، تقف عائقا أمام الإبداع ، عندما يتوقف الجيل المبدع عن العطاء . وربما كان السبب الجوهري في هذا الخلل الواقع في مسرحنا العربي ان مسرحنا غير متواصل ، وغير دؤوب على الاستمرار ، يقع في فخاخ «الموضة» ، ويرمي نفسه في احبولة الشعارات .

لذلك كله لا نجد أسسا نقدية وتاريخية قويمة ؛ تجعلنا ننظر بعين الرصد ، وروح الفهم والتحليل إلى تجاربنا المسرحية ليس فقط لرصدها وتوثيقها ، وإنما لتصنيفها كذلك ، وطرح الجديد منها ، والاستغناء عن المتكرر والراكد فيما بينها . والدليل على قولنا هذا ينبع وراء العديد من الظواهر الفنية المبدعة التي ضاعت وسط سراب الطموح الفني لمبدعيها الذين يحاولون تقديم إبداعاتهم رغم كل العقبات المواجهة - فيخفقون ، وتاهت خلف بيروقراطية المؤسسات التي لا تحمي مواهبهم وتقف حجر عثرة أمام إبداعاتهم .



والسؤال المطروح : اهناك دراسات علمية مستمرة تقوم بالفعل بدراسة تجارب المجربين المسرحيين والرواد الأوائل والأجيال المتعاقبة - تسعى لتوثيق هذه التجارب ، وترى لكل منها مكانتها الحقيقية داخل تراثنا المسرحي ؟ وما هو دور كل مبدع في الاضافة او المساهمة في تطوير لغة المسرح العربي المعاصر ومفرداته ؟

اشك في ذلك كثيرا .. وشكوكي لها ما يبررها ؛ فلا توجد تلك الدراسات المتانية الساعية إلى القيام بهذا الدور الذي يكشف لنا عن جهود هؤلاء المبدعين بمختلف اجيالهم . ولعل جيل المبدعين من الشباب يحاول كل منهم ان يقف على قدميه بمجهوده الفردي من اجل تحقيق الذات ، واقتراح الجديد المنبثق عن عوالمهم المسرحية المبتكرة . ومعظمهم قد اصيب بالاحباط ، أو لم يستطع أن يحقق رؤيته الفنية حتى النهاية وقبل كل شيء لم يُقيِّم هؤلاء بشكل موضوعي علمي ، ولم نتعرف عن قرب على مسرحهم ولا على فكرهم . إنه جيل حسن الجريتلي وورشته المسرحية وانتصار عبد الفتاح ومسرحه الصوتي ومنصور محمد وفرقته « ستوديو ٩٠ » وصبحي شريف ومسرحه الصامت وغيرهم .

منصور محمد - رحمه الله - كان مخرجا من المخرجين الشباب المبدعين ، الذين حاولوا أن يبحثوا للمسرح عن صيغة جديدة ، لا تعتمد على الكلمة ، وإنما تعتمد على مفردات لغة مسرحية جديدة ، تستند على عناصر وانماط وشخصيات ، بل واحداث محلية قومية ، تعتمد في صياغتها على لغة فنية عالمية ؛ مما يجعل اعماله تتميز بروحها المصرية الأصيلة ، وطابعها الانساني العالمي .

بدا منصور في فكرة تكوين فريق «استديو الممثل ٩٠» منذ ان تدرب على يد الدكتور نبيل منيب ، وبدا في تكوين مجموعات عديدة من شباب الجامعات ، ومن اكاديمية الفنون ، وكان اول تجمع في سنة ١٩٩٠ . وكانت باكورة اعمال الفريق عرض «اللعبة» الذي قُدِّم في معظم مسارح القاهرة والمحافظات . والعرض التالي للفريق هو «إضافة بسيطة» .

إن هذا العرض المسرحي الأخير ، يتكون من ثلاث عشرة لوحة ، كل منها ينفصل عن الاخرى ، ويحمل في طياتها معنى يختلف عن المعاني الأخرى المتواجدة في المشاهد المتتالية وهي «النشيد الوطني الافتتاحي» و «الازياء العصرية الحديثة» و «غَزْل البنات» و «الحذاء القومي» و «فاصل بترولي» وثلاثة في مهمة رسمية و «فاصل ديني» و «السلم الموسيقي» و «مين مع مين» و «النشيد الوطني العسكري» و «الثورة الداخلية» ثم «النشيد الوطني الختامي» . تدور هذه اللوحات في مجموعها حول مختلف الموضوعات والأحداث التي يلتقطها المؤلف / المخرج من الحياة في المجتمع المصري للتعبير عنها فوق الخشبة ، لا لرصدها رصدا واقعيا ، ولا لتقديمها بشكل توثيقي

بحث ، وإنما للسخرية منّها والقيام بنقد مساوئها وما تطرحه من مشاكل عند الانسان المصرى فى صورة اقرب ما تكون إلى ما يطلق عليه «بالكباريه المسرحى» على شكل «نِمَر» مسرحية ساخرة سريعة .

اهمية هذا النوع المسرحى الذى يقترحه المخرج منصور محمد يعتمد فى معظمه على الحركة الموحية المجسدة للفكرة ـ اىْ فكره ، دون استخدام الكلمة ، والاستعانة بمجموعة من الشباب المدُّرب تدريبا عضليا وجسديا يتيح للممثل فى مسرحه ان يشكل جسده وفقا لمقتضيات الحدث او الفكرة المطروحة . ويستند هذا العرض المسرحى «إضافة بسيطة» على ذات الأدوات التى استخدمها منصور محمد فى عرضه الأول «اللعبة» ، فهو يستعين بالاضاءة الموحية المعبرة احيانا ، والمفسرة للحدث والشخصية احيانا اخرى ، والتى تقوم بوظيفة التعليق مرة ثالثة . اما الايقاع العام فيصل إلى حد السرعة او الإبطاء حسب بواعث المواقف المسرحية ، وغالبا ما يكون الطابع العام فى العرض المسرحى استعراض هذه اللوحات بإيقاع اقرب ما يكون إلى اللهاث ، كما لو كان المخرج يستشعر بعدم الاطمئنان على تحمل المتفرج التواجد حتى نهاية العرض ؛ لتصل إليه رسالة العرض ، ويتخذ هذا الايقاع شكلا له خصوصيته وتميزه ، فلا يعتمد على الايقاع العام لكل لوحة بمفردها فقط ، ولكنه يُشكّل مع اللوحات الأخرى استمرارية فنية موحدة تطرح السؤال تلو السؤال الذى تفرضه اللوحه ، ويتوقف عنده المشهد ، فيتوقف امامه المتفرج بدوره ، بهدف الوصول به إلى التفكير فيما يراه ، او الايقاع به فى حالة من الاستثارة ، او السخرية بما يشاهده .

إن هذه اللوحات المستعرضة مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، إنما تعكس المجتمع المصرى باسلوب قريب من «الفوتو ـ مونتاج» اىْ الأسلوب المعتمد على الصورة او اللوحة باعتبارهما جزءا لا يتجزأ من صور عديدة او لوحات اخرى تكشف المجتمع باكمله فوق الخشبة . إن هذا الاسلوب الفنى يقدم لقطات سريعة من الحياة فوق الخشبة ، اختيرت خصيصا داخل مجتمع بعينه ، تربطها رابطة فنية تنصبُّ فى القضية والهم الواحد ألا وهو الوطن «بلادى»

تتميز معظم هذه اللوحات بالنقد والتقويم الذى يصل احيانا إلى الكاريكاتورية المباشرة الساذجة ، مثلما نشاهد فى اللوحة السادسة «ثلاثة فى مهمة رسمية» فنرى فوق الخشبة المنتظرين عند عيادة الطبيب الذى يساعد فى انجاب النساء ، وتحدث علاقات تتسم بالغرابة بين الطبيب ومرضاه من النساء اللاتى يخرجن من عيادته وقد أنْجَبْن اطفالهن ، وكان الطبيب هو الوحيد القادر على مساعدة النساء للانجاب . لكننا نشاهد لوحات اخرى تصل إلى قدر لا بأس به من التفوق الفنى



الأصيل فى تحريك مجاميع الفرقة ، وتحقيق الهدف الدرامى والرسالة الفكرية التى تحملها هذه اللوحات مثل لوحة «الأزياء المصرية الحديثة» ؛ حيث نشاهد جمعا غفيرا من الناس يرتدون ملابس ذات طرز مختلفة والوان كثيرة ، يتحركون بشكل راقص ، ويظهر تعاملهم مع الحياة اليومية بما فيها من صخب وضجيج الشارع وازدحامه ، والمشاجرات التى تحدث به والأنماط المختلفة التى تتحرك خلاله ، وتاثير هذه الملابس على الناس . ويظهر فى نهاية المشهد طفل يرتدى جميع الطرز الموجودة .

إن تميز هذه اللوحة يتخلّق ليس فقط من التحريك الديناميكى لمجاميع الممثلين بتفوق فوق الخشبة ، بل لأنها تقترب فى معناها من التاكيد على ضياع الشخصية المصرية وبحثها عن هوية ، فيما تتغير الهوية بتغير الزى والرداء والقناع . ولعل السخرية الرمزية للمحتوى يتمركز بشكل اقرب إلى الخلاصة من وجود هذا الطفل الصغير ـ رمز المستقبل ـ وهو يرتدى زياً طرازه الخاص ، بل جميع الطرز الموجودة فى نهاية المشهد فوق الخشبة وامام اعيننا دون ثبات او استقرار او حتى اختيار لطراز قومى خاص بنا . ومن اهم اللوحات كذلك . لوحة «السلم الموسيقى» وتنحصر اهميتها فى المعنى الذى يناقش مفهوم التعليم فى مدارسنا الذى يعتمد على التلقين ، والمطالبة بالنظر إلى هذه القضية بمنظور اكثر تطورا ، وملائمة للظروف الجديدة للمجتمع ، ويتحقق ذات المعنى مع لوحة «مين مع مين» التى ترينا حيا سكنيا مزدحما من احياء القاهرة ، تسكن به عدة عائلات وتظهر المشكلات الحياتية مثل الملل التلفزيونى وادوية الأطفال المخدرة ،

والفساد الخلقى ، ومشاكل المراهقة . إننا نشاهد الجميع من خلال هذه العلاقات المركبة - لا يعرف كل منهم اين يتوجه وفى اىّ اتجاه يسير ؟!، وكانما يؤكد منصور محمد على فكرة الضياع ثانية عبر منظور حياتى واقعى غير متفلسف ، باحثا عن طريق . ويختتم العرض المسرحى «إضافة بسيطة» بمشهد نهائى يُغْلِقُ الاطار الذى افتتحه المخرج بالمشهد ذاته وهو « النشيد الوطنى الختامى » الذى نشاهد فيه مجموعة كبيرة من البشر يقفون داخل بـرواز صـورة ، ويقومون بترديد النشيد الوطنى بطريقة صحيحة بمساعدة المايسترو ، الذى يتزعم الجماعة فى ترديد النشيد الذى يقوده فنان الشعب سيد درويش «بلادى .. بلادى» ، وكان كل ما حدث فوق الخشبة من لوحات استعراضية تنتمى إلى « بلادى » ، ويتحلّق داخلها البشر ، يبحثون عن انفسهم ، عن اولئك الذين يحبون «بلادى» !

إن اهمية هذا العرض - فى رأيى - أنه يتوسل بادوات فنية اخرى ، لا تعتمد على الكلمة المترجمة للنص المسرحى ؛ بل أدوات ترىً فى التعبير الحركى الجسدى الفردى والجماعى قضية فكرية ، واداة فنية بالدرجة الأولى ، بالاستعانة بادوات المسرح الأخرى مثل الزّى والمهمات المسرحية (الجمادات قطع الاكسسوار) والاضاءة كمفردات جوهرية لتكوين نسيج العرض المسرحى المقدم . وربما يكون فى طرحه بهذا المنهج اكثر إيحاء وتواصلا مع المتفرج من المسرحيات التى تعتمد على بُنية الحوار فى تكوينها .

وتبقى القضية قائمة والسؤال مطروحا :

* كيف نقوم بحماية هذا المسرح وندافع عنه من اجل الاستمرار وعدم التوقف ؟! وكيف نساعد فنانينا على مواصلة تجاربهم دون خوف او فزع من الغد المرتقب ؟! علما بان فرقة استديو ٩٠، مهددّة بالتوقف بعد انتهاء عرضها «إضافة بسيطة» فوق خشبة مسرح الهناجر الذى قد تبنى تقديمه فقط ، وعلى الرغم من ان اعضاء الفريق ومعهم مخرجهم المنفذ جمال إبراهيم ، مستعدون للاستمرار فى رسالة مسرحهم «استديو ٩٠» !

إننا نستقرىء فى كلمات المخرج منصور محمد ومؤسس الفرقة داخل برنامجه الفنى إرهاصا بمستقبل غير حنون لمسرحه . لقد كتب هذه الكلمات قبل موته :

«[...] ماذا يكون حلمى وانا اتمزق على فراشى ، احس أنَّ جسدى لا يتسع لروحى ، وقلبى لا يتسع لحبى ، واحس ان عمرى لن يطول لطموحى ، لكنى مدرك ان وطنى يتسع لجميع ما احس ، إنها الحقيقة اقدمها إليك .. ليست مُطْلَقَة ، ليست مقيدة وليست الوحيدة .. فالحقيقة الوحيدة سوف ندركها فى حينها . كل على حدة ؛ وعندما ندركها لن نختلف !!■

هناء عبد الفتاح

دورينمات فى القاهرة

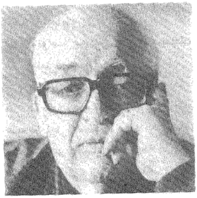
فى « زيارة السيدة العجوز» مسرحية قاسية ، ولهذا السبب نفسه لا ينبغى أن تعرض بطريقة قاسية ، بل ينبغى أن تقدم بكل ما يمكن من الإنسانية ، بحزن لا يغضب ، وفى نفس الوقت بشىء من الفكاهة . فليس هناك ما يؤذي لهذه الكوميديا التى تنتهى نهاية تراجيدية ، أكثر من الجدية . (دورينمات : حول مسرحية « زيارة السيدة العجوز » - الرؤيا الإبداعية - ترجمة : أسعد حليم) .

وبهذا الفهم ينطلق « يسرى خميس » معد ومترجم هذا النص ، إذ يلتقط هذا الوصف الذكى ، الذى صاغه المؤلف ، ومن ثم يحتفى الإعداد الدرامى للنص بمفهوم بالغ الحساسية ، مضفياً على العرض ملمحاً إنسانياً بالغ الرهافة يغلف الطرح المضمونى ، فيبتعد به عن الطرح السياسى المباشر ، ومقتربا من التعبير عن الورطة الإنسانية .

فالخطاب السياسى عندما يتم صياغته فنياً بفجاجة فإنه يبتسر العالم ويحدده فى مقولات تجريدية غير قادرة على تبين الفروق الدقيقة بين الظواهر ، ومن ثم فإن المعد قد إهتم فى الاساس بإظهار الجوهر الإنسانى خلف التفسير السياسى الخاص بدورينمات فعمد إلى تخليص النص الأصلى للمسرحية من كل الزوائد التى تخص المجتمع الذى انتجه ، ويصير التركيز على الفعل الدرامى

الأساسى ـ من ثم – هو عودة « كلارا » إلى بلدتها « جاللن » ، ومحاولتها الإنتقام من المدينة التى طردتها ، لذلك فقد خلص المعد النص من الحبكات الفرعية التى تشوش الطرح الفكرى الذى أراد « المعد » أن يركز عليه فيسهل ـ من ثم ـ الكشف عن دلالة تقديم هذا النص فى هذه الفترة بالذات والتى تعج بالمتغيرات الإجتماعية والسياسية وعلاقة مجتمعنا ووضعه فى سياق المنظومة العالمية .

وتتركز التيمة الأساسية فى العرض من خلال عودة شخصية « كلارا » إلى بلدتها « جاللن » بعد أن حازت الثروة والسلطة ، لتساوم من تنكروا لها ويصبح السؤال الأساسى للعرض هو هل تستطيع أن تحقق ما أرادت ؟ . بداية تعبر « كلارا » عن رغباتها الدرامية عبر محاولتها شراء تلك القيم التى جاهر هذا المجتمع عبر تاريخ طويل فى بلورته ، ومن ثم تعمل على دمج هذه القيم الإنسانية المطلقة كالعدالة أو الأخلاق فى منظومة السوق ، والتى تعبر دلالياً عنها حيث يخضع كل شىء لقانون السوق ذلك المتعالى على الإنسان وإنسانيته ودرامياً يتحقق هذا بمطالبة « كلارا » القصاص من صديقها السابق « الفريد » ، لأنه انكر ابوته لطفله منها ، والذى اثمرته علاقتها السابقة به ، وقد شاركه أفراد المدينة هذا الإنكار ، وها هى الآن تتبرع بمليون من الدولارات مقابل قتل الفريد ، ويصبح التوتر الدرامى ناتجاً عن موقف أفراد المدينة : هل سيبيعون قيمهم مقابل المال ، أم انهم سيرفضون هذه الرشوة ؟ إن العرض ينتهى بموت « الفريد » على يد أفراد المدينة ، وكأن المدينة قد إختارت



فريدريش دورينمات

المال والمنظومة التى جاءت بها « كلارا » . وهذه الرؤية ـ على هذا النحو ـ ما هى إلا استعارة فنية عن الوضع السياسى العالمى غداة الحرب العالمية ، الثانية وظهور النمط الأمريكى كقوة إقتصادية وعسكرية جديدة ممثلة للإستعمار بمفهومه الجديد ، أما أوروبا فقد خرجت من الحرب منهكة اقتصاديا وإجتماعيا تنتظر يد أمريكا الممدودة بالمساعدة والهيمنة . إنه المغامر الأمريكى الذى خرج من أوروبا ليعود إليها ثانية محملاً بالذهب وبأيديولوجيا راسمالية جديدة معلياً لقيم المغامر الذى امتلك السطوة والمال ، ولتذهب إذن أخلاقيات البرجوازيات القديمة للجحيم !

هكذا تم تفسير نص دورينمات منذ كتابته ، وهكذا يلتقط يسرى خميس جوهر النص بتقديمه هذه الفترة على وجه التحديد ليتلاءم مع الوضع العالمى الآن ، أو ما يسمى بالنظام العالمى الجديد وصاحبته أمريكا ! .

إن هذا النظام بأطرافه الصناعية « كلارا » يتم التعبير عنه فنياً عبر الكوميديا السوداء التى تركز على السخرية المريرة من هذا الوضع الإنسانى الشائك ، إنه إعادة إنتاج للطرح المضمونى لدى « دورنيمات » ومعبراً عن رؤية للوضع العالمى الجديد وموقعنا منه .

على مستوى جماليات العرض يأتى الأداء التمثيلى كعنصر هام وبارزفيه ، فسناء جميل بحضورها الطاغى ورهافتها التعبيرية ، استطاعت التعبير عن الجوانب النفسية والإنفعالية ، عبر إهتمامها بالتفصيلات الصغيرة والتى تمنح الشخصية الدرامية توترها وحيويتها ، إذ اهتمت بدراسة الإنفعالات الداخلية وتترجمها ملامح وجهها وتفاصيل جسدها إنه أداء يزاوج بين جماليات التمثيل للمسرح بخشونته ووضوحه الحركى ، ورهافة الأداء السينمائى ودقته التعبيرية ، وهذا الأداء المفعم بالتفصيلات الدقيقة كفيل بأن يثير التوحد مع الشخصية الفنية ، فالمتفرج لا يتوحد مع نمط ، وإنما يتوحد مع الشخصية ذات الأبعاد النفسية والإنسانية المختلفة والتى تشابه تركيبته ، وحينئذ ينسرب المعنى المضمونى للمتفرج عبر كلية العمل الفنى وليس عبر الاستلاب تجاه منطق شخصية من شخصياته ، وقد عبرت الرؤية الإخراجية لمحمد صبحى عن أهمية شخصية « كلارا » درامياً بتصدرها لخشبة المسرح معظم لحظات العرض دلالة تزايد سطوتها وهيمنتها التى حازت ، وبما ترمز له من معان سياسية .

أما جميل راتب أو « ألفريد » ، فلقد اهتم بإبراز الملامح الخارجية للشخصية عن طريق الإعتماد بشكل أساسى على الكلاشيه التمثيلى الذى ينقل المعنى مقترباً من الأداء المسرحى الرصين ، الذى يبغى فى المقام الأول

ابراز إنفعالات الشخصية .لقد كون « جميل راتب » بجوار « سناء جميل » ثنائياً رائعاً وضع المتلقى أمام طريقتين فى الأداء التمثيلى .

لم تستطع الرؤية التشكيلية ، أن تعبر عن الطرح المضمونى ، للنص ، بحيث تعبر عن الخراب المادى للبنايات الموجودة بالمدينة ، والتى تدل دلالة واضحة على الخراب النفسى ، لافراد المدينة ، فاعتمد هذا الطرح التشكيلى على الابهار الشكلى المعتمد على الكتل الضخمة ذات الألوان الزاهية محاولا ان يحاكى الفترة التاريخية ، فى نمط البناء ، فالمشهد الذى يصور بانوراما للمدينة يعج بالأبنية التى تدل على الفخامة مما يشعر المتلقى بالثراء والرفاهية وهو ما ينفيه النص ويؤكد على عكسه .

والواضح أن خطة الديكور ، كانت تهتم تحديداً بادهاش الجمهور وابهاره تشكيليا ، إلى أن يصل فى بعض الأحيان إلى عدم قدرة قطع الديكور انتاج معنى ما ، كما حدث بالنسبة للقطار ، أو الطائرة ، بل كان الوظيفة الأساسية لهذه القطع ، هو الأمتاع البصرى ، برغم أنه يستطيع امتاعه بصرياً عبر تصويره للبيوت المهدمة والخربة ، تبعا للمقولة التى تؤكد أن القبح قادر على الامتاع لو وضع فى سياق فنى وجمالى ، يظهر جماله .

ولم ينجو من هذا المنطق ، سوى قطع قليلة استطاعت نقل المعنى كالشجرة التى كانت تستخدم كخلفية للقاءات (كلاراو الفريد) ■

عز الدين بدوى

الإمارات

البيت : ثنائية الدم ، والزعفران

فالبيت .. هو بصمتنا فى هذا العالم ، بداخله تكتسب الأشياء ملامحنا الشخصية ، وتصير العلاقات بين الأثاث والفراغ انعكاساً للعلاقات الإنسانية به . فكيف نرى هذا البيت بعيون امرأة ؟ ، وكيف تكون صورته حين تكون تلك المرأة شاعرة ؟

إن ميسون صقر حين تقترب من البيت ف انها تتحسن أشياءه ، ثم تفك دلالة العلاقات بين الأشياء والإنسان . وهى بشاعريتها الفائقة ـ ورادارها الأنثوى ـ تدخل فى عمق التفاصيل لتأسرها داخل قفص الشكل . فتبدو الكليات غامضة إلا من خلال الجزئيات :

الثياب المعلقة على السرير
تنام ملء خيوطها
والصور المشتعل يساوم الغرفة
على أن تظل كابية
والجسد يطفىء الأنوار جميعها
يلبس تلك الثياب النائمة
يستلقى على سرير النوم
ويوقظ شيئا من العزلة

وكما أن الثياب تنام ملء خيوطها ، فإن للماء داخل هذا البيت صوتا وجسدا وبداخله ايضاً تصير للمناشف شهوتها فى احتضان الأجساد العارية .. وكما أن المحبة تدخل من شقوق البيت ، فإن الجدران قد تزحف لتضيق علينا .. فيصبح ظلاً لا يتبع ظليله .

وبيت ميسون صقر الشعرى كائن حى ، يتنفس بعمق ويحادثنا ، كما تقص علينا الأشياء خبرتها فيه . ففيه تستمع الشاعرة إلى الزوايا وهى تحادث الأرجل بقربها كى تلمسها بدفء حتى يخرج البرد من جسد تلك الزوايا ، فتتغصد اساريرها بالشقوق العميقة . مثل هذا البيت لابد أن تنتابه الحالات الإنسانية ، فقد يبدو عابساً كالبشر ، أو متسلطاً كالطغاة . فلننظر إلى هذا البيت الفاره ذى الحجرات المتطابقة فى السمك وغلاظة السلطة فى مقابل الموت الفاضح ، حيث يستحيل خادماً لسيطرة عميقة . هذا البيت ذو التركيبة المختلفة بين عبوس السلطة وأبواب الحلم المقتول ، يستحيل إلى حضن واسع بارد . فى هذا البيت تهجس الشاعرة : آه لو تستريح التجاعيد فوق الجدران ! !

فما هو شكل الذات التى تقطن هذا البيت .

إنها تلك الذات التى ما إن تدخلها الشمس حتى تستظل بالياقوت ، وحين تغيب الشمس عنها تبعثر الشتاء على ليل هذا

البيت . تلك الذات التى تتمرد على سلطة الجدران ، كما تتمرد على سلطة الجسد المشوه بالعادات والتقاليد ، وكان تلك الذات أول المتدرجات على سلالم الفوضى ، لتكون هى نفسها أول الأحياء وآخر الموتى . وهنا لا يتحدد عالم الذات بتلك الفاصلة التى تفصل الجسد عن جسد آخر محايد ، لكنها تصبح هذا العالم الذى يقبع خارج التاريخ ، والذى يخرج علينا من بين شقوق الجدران ومن المدفأة والهاتف والصنبور .

وعندما يتعلق الأمر بالذات ، تصبح التفاصيل هى سيدة الحقيقة الشعرية ، وهنا تصبح الشاعرة مهيأة لاكتشاف أدق تفاصيل الحياة ، كما تصبح العلاقات العرضية بين الإنسان والأشياء هى مفتاح الرؤية الشعرية :

الأبواب منغلق العالم ،
واحتمال وحيد
والأبواب انفتاح الضوء
على لون مباغت
ويقين الخروج
ووجه له صبغة هذا الباب
وفعل أكيد
يواجهنا
فنواجهه بارتباكنا ■

عبد العزيز موافى

قــــوة المخــــيلــة

فإن اهم ما يميز الشاعر عن غيره هو القدرة التخييلية التى تجعله قادراً على الجميع بين الأشياء المتباينة والعناصر المتباعدة فى علاقات متناسبة تزيل التباعد والتباين وتخلق الإنسجام والوحدة وبالتالى صياغتها فى علاقات جديدة ، وتنطوى مسالة التخييل هذه على خاصية مهمة مصاحبة للشعر وهى الحسية .

وما دامت مدركات الحس هى المادة الخام للتجربة فينبغى الا تكون القصيدة محاكاة حرفية للاحساسات بوجه عام ، فهذا يجعلها نسخاً يفقد التخييل قدرته الفاعلة ، وهذا ينفى الحسية الخشنة المصاحبة لانفلات الغرائز وسيطرة الحواس ، كما ينفى الحرفية الآلية ، فيجعل العلاقة بين الشعر والمدركات علاقة بها نوع من التجريد .

والشاعر خالد النجار فى ديوانه « قصائد لأجل الملاك الضائع » تبدو قوة المخيلة مضطربة ، إذ تلجا إلى الخيال المستانس الذى لا يمتلك حضوراً كاملاً يكسر نمطية الكتابة كما فى الكراس الأول ، إن التجربة هنا هى اكتشاف الارض النموذج وهى تجربة مثالية تذكرنا بكثير من قصائد الريادة ، اما من حيث التشكيل فقد استخدم فى ذهنية ثاقبة فكرة التشتت ليلغى التوقع ولهذا اعتمد الجملة الشعرية القصيرة والمنفعلة فى البناء والدلالة .

أرض التعاليم والمرآة والوجع
أرض الموت إذ يختم على أكتافنا ليلا
أرض البحار الصفر

واستمر الشاعر فى اشاراته المكثفة حتى انفضح امامه النموذج فلم يملك إلا ان يخاطبه (ألا باركى مراكبنا - يدم النسر فوق مصاطب البحر) .

ورغم المحاولة التى بذلها الشاعر لاصطياد الصور الطازجة إلا ان القصيدة ظلت داخل اطار الكتابة السائدة .

فى الكراس الثانى تبدأ التجربة من المطلق حيث التجريد كامل ومكثف فى مفردة واحدة وهى [بيضاء] ثم يسبغ هذا التجريد على الوقائع المحسوسة التى رافقته من الطفولة حتى الموت فيقول :

بيضاء أصياف عصور الأرض م البدء
وحصان قريتنا القديمة ابيض
أبيض غيم الربيع وزهور لوزتنا

وهكذا حتى يختلط البياض بكل ما تقع عليه حواسه مثل رداء الأخت أو كف الحبيبة ، وجدران مدرسته بعدها ما تضعف الثنائية العقلية ويتسع فضاء القصيدة ويقترب اكثر من الشعرية النافرة

ركبنا البحر فى تلك السنة

كان النجم يعرفنى
وكان الحصان يعرفنى

إلا أنه يعود إلى ذاته فى مواجهة البياض أو المطلق فيردد « هذا صوتى ، هذا شعرى ، هذا عشقى » لكنه ينكسر مرَّة أخرى ويقول فى شبه تودد « بيضاء ، بيضاء عندما كنت صغيراً ، ضاعت الدمية فى البحر » ، حتى يصل إلى نهاية التجربة فيكون الاستسلام كاملاً (كانت الأطياف بيضاء من البدء ، وكان الكفن ابيض)

* * *

الشاعر الحديث يشط فى بنائه اللغوى ، فهو يخلط بين اجزاء الكلام جميعا إلى الحد الذى يجعل ايامنها تؤدى عملاً ماعداه ، فتتحطم الفروق بينها جميعاً ، ولكن الحياة الإنسانية ما هى إلا مجموعة من الأعراف والتقاليد ، واللغة إحدى هذه المجموعات ، ومحاولة الشاعر لتحرير اللغة ليس مآلها الفشل الكامل ؛ لأن اللغة فى الشعر تتطور إلى عرف وتقليد داخل الاطار للظرف اللغوى ، وهذا التطور ياخذ طريقه تدريجا وليس بالضرورة أن تحس به ، وقد تم ذلك فى تجارب عديدة فى الشعر العربى الحديث مثل صلاح عبد الصبور وحسب الشيخ جعفر ومحمد عفيفى مطر وادونيس .

اما خالد النجار فقد وقع تحت سلطة اعراف وتقاليد النص السابق عليه فهو فى بعض القصائد مثل (تيه (!) ، كنت صغيرا) وقع تحت اغراء النص الادونيسى وخاصة فى ديوان (مهيار



الدمشقى) مثل

[: عندما كنت صغيراً
كان ظل الريح بيتى
ونواقيس المدارس اغنياتى

وفى قصيدة اخرى نجده متاثراً بنص لعباس بيضون ، ويبدو أن سلطة النص السابق لم تقف عند هذا الحد بل فتحت عليه بوابة للتجارب الأكثر تقليدية ، واقصد هنا التجربة الرومانسية ، فقد وضح اثرها خلال الديوان كله وإن ظهرت بشكل مكثف فى الكراس الرابع .

فقد ظهر هذا الأثر على رؤية الشاعر وموقفه من الأشياء ، فقد اتحد بالطبيعة واسبغ عليها الصفات الإنسانية بدلاً من معاداتها والسيطرة عليها ، مما اخل برؤيته الاجتماعية فجاءت قصائده خالية من الجدل او قل دراما الحياة الحقة ، وعلى الجانب الآخر فقد ظهر اثرها على مستوى المفردة والتركيب ، مما ادى إلى تغييب طريقته الخاصة فى الكتابة ومثال ذلك قصيدة [سطل الماء] .

إن حداثة النص لدى الشاعر خالد النجار المتجلية فى الكراس الثالث تكمن فى البناء المكثف الذى يعتمد على اقتناص الحالة الشعرية فى صورة مفارقة يلعب قانون الإزاحة اللغوية بها دوراً كبيراً فى تنحية العناصر غير القابلة للنمو فى إطار النسق المختار الذى يقوم على المشهدية (المشهد) والمباغتة ، وان كان المشهد يتكون من عناصر مألوفة ، لكن العلاقات فيما بينها تسعى لخلق فضاء جديد ، مثال ذلك قصيدة (جبال الشمال) .

أما المظهر الثانى لحداثة النص لدى خالد النجار فهو اقتراب القصيدة من الحياتى والمُعاش والمزاوجة بينه وبين الأسطورى فى بنية تكشف عن وعى اجتماعى حاد يظهر هذا فى قصيدة [وفى غرفة الموتى يجىء القمر] حيث يجمع بين المضطهدين الذين يملكون الفعل الإيجابى عبر تسلسل الأحداث والتاريخ بدءاً من النساجين والفلاحين مروراً بساعى البريد ليعلن عن خطاب مكبوت يمارس كل مبررات وجوده دون الانتباه لضحاياه .

المجد لصمت هلدرلين الوديع
للحطابين ولقطعان الجبال الباردة
المجد للشعب فى الساحات العامة الليلة
المجد للغريب يؤسس الكلام

فى الختام أسس الغريب (الشاعر) كلامه (شعره) باختياراته المتعددة وإن كان انحيازنا فى الديوان لنمطٍ وحيد ■

فتحى عبد الله

معرض

أوجين ديلاكروا : الإنسان والحرية

في الذكرى المئة والستين على رحلة الفنان الفرنسى أوجين ديلاكروا إلى المغرب ، التى كانت بمثابة منعطف جديد لحياته الفنية ، أقام متحف الفنان فى حى سان جرمان بباريس ، فى الفترة من منتصف أكتوبر ١٩٩٢ إلى منتصف يناير ١٩٩٣ ، معرضاً لرسومه ، تحت رعاية الملك الحسن الثانى ، والرئيس فرانسوا ميتران .

يتألف المعرض من مجموعة كبيرة من رسوم ديلاكروا بأقلام الرصاص والفحم والحبر الشينى والألوان المائية ، وضعها الفنان فى دفاتره ، أثناء زيارته للمغرب فى ١٨٣٢ ، كعضو فى بعثة دبلوماسية إلى سلطان المغرب ، زار بعدها أشبيلية ، وطنجة ، والجزائر .

وأعمال ديلاكروا فى المغرب يتوزع معظمها بين متحفه ومتحف اللوفر ، وجزء كبير منها يعتبر اسكتشات للوحاته الزيتية التى تأثر فيها بالحياة المغربية ، وبالروحانية الشرقية فى الفن العربى الإسلامى ، ولفت نظره فيها اللون والحركة .

تحت تأثير هذه الزيارة استخدم ديلاكروا أكثر الألوان حيوية ، وبرع فى توزيع الأضواء ، بعيدا عن الرماديات ، وكتب يصف هذه الرحلة : « لقد عشت فى هذه الفترة الوجيزة أكثر من عشرين مرة مما أعيشه خلال أشهر طويلة فى باريس » .

وتعد أعماله فى هذه المرحلة ، التى تناول فيها الحياة العربية ، بداية المدرسة الانطباعية التى خلخلت بلمساتها المتكسرة المادة لتؤكد ذبذبات الضوء ، ويصبح بها ديلا كروا أبامن آباء الفنانين المحدثين : فان جوخ ، ماتيس ، رينوار ، جوجان ، وغيرهم .. ، الذين خرجوا على المفاهيم الكلاسيكية للجمال .

ولم تكن ثورة ديلاكروا مقتصرة على الإبداع وحده ، وإنما شملت نشاطه العملى أيضا . فقد شارك فى باريس فى كتابة منشور جمعية المصورين والنحاتين الأحرار ، وأنشأ قبل سفره الى لندن فى ١٨٢٥ جمعية فنانى لندن ، واشترك أيضا فى عدة جمعيات سرية ، ولكنه لم يلبث أن عزف عنها ، قائلا : إن الفنان يفقد ذاته إذا انخرط فى الصراع السياسى والاجتماعى .

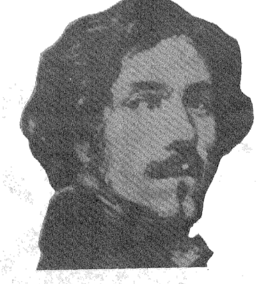
ورغم ما واجهه من محنٍ واضطراب فى حياته ، فقد أنتج إنتاجا غزيرا متنوعا ، يقدر فى التصوير الزيتى بما يقرب من الف لوحة ، وفى الرسم ما يزيد على ستة آلاف رسم ، وله نحو ألفى اسكتش فى الكراسات ، جزء كبير منها كان تخطيطات أولية لأعماله الكبيرة فى التصوير .

ولد أوجين ديلاكروا فى مدينة شارنتون فى ٢٦ ابريل ١٧٩٨ ، وتوفى فى مرسمه فى ١٣ أغسطس ١٨٦٣ . استوحى فى كثير من أعماله أحداث عصره ، مثل معارك المورة التى دارت بين الأتراك واليونانيين أيام محمد على . كما استوحى قمم التراث الأدبى فى الشعر والمسرح ، لشكسبير وراسين وجوته . ومن الموسيقى استوحى موسيقى موتسارت وبيتهوفن ، وفن ميكلانجلو ، وملحمة دانتى « الكوميديا الإلهية » ، وكانت بدايته العاصفة فى الرابعة والعشرين من عمره بلوحة « دانتى وفرجيل فى الجحيم » (١٨٢٢ ، متحف اللوفر) ، وبعد اقل من عشر سنين ، فى ١٨٣٠ ، أنجز أشهر أعماله « الحرية تقود الشعوب » (متحف اللوفر) .

ويذكر نقاد ديلاكروا ومن اختلط به انه كان قارئا للآداب القديمة ، مستمعا جيدا للموسيقى ، يحفظ الألحان عن ظهر قلب ، ويعيش بوجدانه وثقافته فى التراث الإنسانى ، الأدبى والفنى بدرجة متساوية ، ويهوى ركوب الخيل والقنص . وفى نفس الوقت يعرف كيف يفيد من كل ما يحيط أو يتصل به فى الحياة اليومية من أساتذة وفنانين وعامة الناس ، دون أن يكون متعاطفاً بالقدر الكافى مع الحاضر ، أو متوافقاً مع الأفكار التى تسود العالم .

ذلك أن ديلاكروا كان محافظا ، يؤمن بالحياة القديمة المرتبطة بالأرض ، الخالية من الملل ، التى لم تعرف الآلة أو السرعة . عاش فى تناقض حاد مع المجتمع ، منحازا

الإشارات والتنبيهات



أوجين ديلاكروا

للحياة الاستقراطية الآفلة . يغض من قيمة المعاصرين بالقياس الى كمال القدماء . على خلاف جذرى مع سياسات التحرر والتقدم والمساواة التى تنادى بين أفراد الشعب بالديمقراطية والأشتراكية .

أما الحرية العامة ، تلك التى رآها فى غضب الشعب تكتسح كل ما أمامها ، فلم يتقبلها ، أن لم يكن قد فزع منها ، وقدم النظام عليها ، ورأى فى خطب الثوار من ممثلى الشعب ، وفى مقالات الكتاب السياسيين ، ادعاءات كاذبة كانت تدفع به الى الحنين إلى الأزمنة الماضية ، والاكتفاء بالفن كوطن إنسانى عالمى بلا حدود ، وبالصداقة كقيمة مثلى لا تعلو عليها قيمة او علاقة اخرى .

ومع هذا فقد كان ديلاكروا يملك من المعرفة العميقة وقوة الخيال ما يمكنه من استشفاف العلاقات بين الأشياء والأحداث ، إن فى الحياة ، أو الطبيعة ، أو الأساطير .

وفى مقدمة الفنانين الذين تأثر بهم ديلاكروا الفنان الإيطالى ليونار دافنشى من القرن الرابع عشر الميلادى فبفضله اهتدى الى جوهر الأشكال كما تتمثل فى الدائرة ، وفى الشكل البيضاوى ، واتقن تحديد بؤرة كل عمل فنى .

والى جانب ليوناردو دافنشى أعجب ديلاكروا بنفس القدر برفائيل فى فكرة التنظيم والكمال ، وبمايكل أنجلو فى الألهام .

ولكثرة تجارب أواسكتشات ديلاكروا ، يفصح فنه عن درجة عالية من الخبرة والتلقائية والتحليل الواضح وقوة التصميم وتألق الخطوط .

ولم يكن تقديره لقدرة الألوان على التعبير عن الحياة ، فى قوتها وحيويتها ، حين تكون مناسبة للموضوع ، بأقل من تقديره لامكانية الرسوم .

ويشغل الإنسان ، فى أعمال ديلاكروا ، حيزا كبيرا كقوة موازية للطبيعة : الجسم الإنسانى قصيدة متماسكة البناء ، والمرأة ملحمة رائعة ، احتفل ديلاكروا بجسدها الناصع ، وملامحها النقية .

وهناك ، أيضا ، الخيول الجامحة .

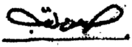
إن قيمة العمل الفنى ، لديه ، تتوقف على مدى تخلصه من الحشو والفضول ، وعلى مدى طاقته الكامنة على التعبير ، من نقطة البداية ، عن الدفقة الوجدانية الأولى للنفس وانطباعاتها التى تنبثق بالبداهة ، فى إطار القوانين العليا للإبداع ، التى يتداخل فيها الشكل والمضمون ، فى وحدة واحدة ، كوحدة الروح والجسد .

وبالنسبة للكتابة ، أيضا ، يرفض ديلاكروا ، كما يرفض فى الفن ، التصنع والتطويل والمحسنات اللفظية ، وتقليد أعمال الآخرين ، وكل ما يفقد النص ترابطه ، وتكامله ، وحيويته ، وصدقه ■

نبيل فرج



فى العدد القادم
الجزء الثانى
من « اكتشاف أمريكا »



الغلاف الأخير

فــرج فــودة

(١٩٤٥/٨/٢٠ ــــ ١٩٩٢/٦/٩)

بريشة الفنان

جــورج البهجــورى

